

STUDI STORICI

SAGGI

STUDI STORICI  
Ultimi titoli pubblicati

- AA.VV., *Il protestantesimo di lingua italiana nella Svizzera. Figure e movimenti tra Cinquecento e Ottocento*, a cura di E. Campi e G. La Torre
- Salvatore CAPONETTO, *Melantone e l'Italia*
- Carlo PAPINI, *Valdo di Lione e i «poveri nello spirito»*. Il primo secolo del movimento valdese (1170-1270)
- Aldo LANDI, *Le radici del conciliarismo*. Una storia della canonistica medievale alla luce dello sviluppo del primato del papa
- Giorgio SPINI, *Italia liberale e protestanti*. «Gli invisibili»
- Thomas MÜNTZER, *Scritti politici*, a cura di E. Campi
- Giovanni ROTA, *Giuseppe Gangale*. Filosofia e protestantesimo
- Domenico MASELLI, *Storia dei battisti italiani (1863-1923)*
- Huldrych ZWINGLI, *La provvidenza di Dio*, a cura di Ermanno Genre
- Amedeo MOLNÁR, *Jan Hus*. Testimone della verità, a cura di Carlo Papini
- ERASMO DA ROTTERDAM - MARTIN LUTERO, *Libero arbitrio - Servo arbitrio* (passi scelti), a cura di Fiorella De Michelis Pintacuda
- R. LAURENCE MOORE, *L'intreccio di sacro e profano nella storia americana*
- Roberta DE GIORGI, *I quieti della terra*. Gli stundisti: un movimento evangelico-battista nella Russia del XIX secolo
- Salvatore CAPONETTO, *Il calvinismo del Mediterraneo*
- Giorgio SPINI, *Italia di Mussolini e protestanti*
- Dal Monferrato alla costruzione dello Stato sociale italiano*. L'esperienza intellettuale, scientifica e politica di Carlo Francesco Ferraris (1850-1924)
- Carlo Francesco FERRARIS, *Scienza dell'amministrazione, critica del socialismo scientifico e teoria del decentramento*. Scritti 1873-1898
- Lorenzo TIBALDO, *Sotto un cielo stellato*. Vita e morte di Nicola Sacco e Bartolomeo Vanzetti
- BENEDETTO DA MANTOVA - Marcantonio FLAMINIO, *Il beneficio di Cristo*, a cura di S. Caponetto
- John WESLEY, *La perfezione dell'amore*. Sermoni, a cura di Febe Rossi Cavazzuti
- Alister E. MCGRATH, *Giovanni Calvino*. Il Riformatore e la sua influenza sulla cultura occidentale
- Carlo PAPINI, *Da vescovo di Roma a sovrano del mondo*. L'irresistibile ascesa del papa romano al potere assoluto
- Valdesi medievali*. Bilanci e prospettive di ricerca, a cura di Marina Benedetti

LUCIA FELICI

# GIOVANNI CALVINO E L'ITALIA

**Claudiana - Torino**

[www. claudiana.it](http://www.claudiana.it) - [info@claudiana.it](mailto:info@claudiana.it)

*Lucia Felici,*

insegna Storia moderna all'Università di Firenze.

**Scheda bibliografica CIP**

**Felici, Lucia**

Giovanni Calvino e l'Italia / Lucia Felici

152 p. ; 24 cm. - (Studi storici)

ISBN 978-88-7106-804-4

1. Calvino, Giovanni - Rapporti con l'Italia 2. Cattolicesimo e Calvinismo 3. Riforma - Italia

284.2 (CDD 22)

270.6 (CDD 22)

I S B N 978-88-7016-804-4

© Claudiana srl, 2010

Via San Pio V 15 - 10125 Torino

Tel. 011.668.98.04 - Fax 011.65.75.42

e-mail: [info@claudiana.it](mailto:info@claudiana.it)

sito internet: [www.claudiana.it](http://www.claudiana.it)

Tutti i diritti riservati - Printed in Italy

Ristampe:

16 15 14 13 12 11 10      1 2 3 4 5

Copertina di Umberto Stagnaro

Stampa: Stampatre, Torino

*In copertina:* In alto a destra, frontespizio del *Commentario all'Epistola di Paolo ai Romani*, Strasburgo, 1540 (particolare); in alto a sinistra, frontespizio di Antonio Brucioli [e Giovanni Calvino], *Pia esposizione ne dieci precetti, nel symbolo apostolico, et nella oratione Domica*, Venezia, Francesco Brucioli e fratelli, 1542 (particolare); al centro, ritratto di Giovanni Calvino attribuito alla scuola di Tiziano; in basso, particolare del *Mappe-Monde Nouvelle Papistique*, Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze.

## PREMESSA

«Pour l'Italie, il n'y a presque rien à dire». Così Émile Doumergue, nella sua monumentale opera su Calvino e il suo mondo, giudicava i rapporti tra il riformatore e l'Italia. Nei sette volumi del libro, alla penisola era pertanto dedicata meno di mezza pagina. L'opera di Doumergue inaugurava il Novecento: ma, nonostante importanti contributi sulle relazioni con Ginevra e sulla Riforma italiana, il tema «Calvino e l'Italia» non è mai divenuto l'oggetto di uno studio complessivo. Le celebrazioni del cinquecentenario della nascita di Calvino, avvenute in tutto il mondo nel 2009, hanno offerto finalmente l'occasione di affrontarlo: tre convegni gli sono stati dedicati (a Firenze, Roma e Torre Pellice), e questo libro.

Il tema è di grande interesse e rilievo, benché problematico. Calvino, con la sua chiesa, fu un punto di riferimento fondamentale per il movimento riformatore italiano: nel bene e nel male, come modello da imitare o, al contrario, da criticare. Il «mito di Ginevra», nuova capitale della cristianità antitetica a Roma e laboratorio di innovazioni politiche, economiche e sociali, rifulse dagli anni Quaranta, conoscendo incrinature ma non crisi. Le opere calviniane si diffusero nella penisola, in originale o in traduzione, grazie all'azione propagandistica di fedeli clandestini e degli esuli. I gruppi filoprotestanti, soprattutto con l'inasprimento della repressione ereticale a metà Cinquecento, trovarono in Ginevra una meta per la loro diaspora e un sistema dottrinale ed ecclesiologico a cui ispirarsi in patria: un sistema solido e capace di fornire un'autorità normativa forte, un sostegno dottrinale e materiale alla vita comunitaria, una concezione eucaristica affatto alternativa a quella cattolica, segno dell'identità e della comunione spirituale del gruppo. La scarsità e l'inattendibilità della documentazione non consentono purtroppo di stabilire con precisione quale fu la reale ricezione dell'ecclesiologia e della teologia calviniana da parte degli italiani. Tuttavia, la penisola fu coperta da una vera e propria rete di comunità, piccole o più grandi, frequentate da nobili, ecclesiastici, donne, mercanti, dotti, popolani che celebravano la *Cena à la genèvoise* e guardavano a Ginevra con entusiasmo. In alcune città, come Lucca, Ferrara, Modena, Faenza, la Riforma ottenne anche la protezione dei signori e delle autorità civili. Nelle Valli valdesi, a seguito della precoce adesione alla Riforma, fu creato un reticolato di comunità stabili e organizzate, molto legate a Ginevra sul piano dottrinale ed ecclesiastico, e destinate a lunga vita; assai più breve fu la parabola della chiesa valdese in Calabria e in Puglia, dove pure si era radicata con la copertura delle *élites*.

Ginevra, intanto, diveniva il *réfuge* privilegiato dei molti esuli che dettero vita a una chiesa italiana nella città e a un'alacre attività editoriale. Alcuni

di questi espatriati, già famosi in seno al movimento riformatore italiano, come Pier Martire Vermigli, Girolamo Zanchi, Bernardino Ochino, collaborarono con Calvino nella costruzione della nuova chiesa e vi assunsero ruoli di rilievo, in un clima di stima e di fiducia reciproche. Il calvinismo, pur restando un fenomeno minoritario, conobbe dunque un discreto successo in Italia, fino alla definitiva sconfitta del movimento riformatore negli anni Ottanta del Cinquecento.

Proprio l'importanza che la Riforma ginevrina assunse in Italia e in Europa (innanzitutto in Francia) motivò gli attacchi polemici e la condanna di Roma. La pubblicistica cattolica ribaltò il paradigma riformato e si scagliò contro Ginevra in quanto «sinagoga di Satana». Calvino, fondatore di quella chiesa diabolica, fu colpito sul piano personale e religioso, con accuse che andavano dall'omosessualità all'ateismo. La battaglia controversistica, di durata secolare, coinvolse figure di primo piano della chiesa cattolica come Possevino, Pighius, Panigarola. La risposta di parte riformata non fu di minore virulenza.

La penetrazione del calvinismo in Italia fu frutto dell'intenso impegno di evangelizzazione di Ginevra. Calvino non risparmiò forze e zelo in questo compito. L'Italia rappresentava per lui la terra dell'Anticristo: la principale arena di lotta con l'avversario sarebbe divenuta anche il luogo della vittoria più fulgida. Egli stesso si recò alla corte di Renata di Francia a Ferrara nel 1536, e fu un soggiorno memorabile per la sovrana e per l'intero movimento italiano. Tra Calvino e molti riformatori italiani si stabilirono da allora rapporti fecondi e duraturi.

La situazione mutò bruscamente a seguito della tragedia di Francesco Spiera (1548) e dell'esecuzione a Ginevra del medico antitrinitario Michele Serveto (1553): nicodemismo e persecuzione degli eterodossi divennero problemi scottanti e motivi del giudizio, sempre più duro, di Calvino sui «fratelli d'Italia». La diffidenza, quando non l'aperta ripulsa, fu la cifra dell'atteggiamento del riformatore verso di loro. A Calvino, impegnato nella costruzione di una chiesa militante e di una solida ortodossia, parve inammissibile l'inclinazione al compromesso, alla dissimulazione e all'indifferentismo religioso manifestata dagli italiani; così come fu per lui incomprendibile la volontà degli «eretici» (nell'accezione cantimoriana) di investigare senza remore o vincoli le verità di fede e di rivendicarne la legittimità. Si trattava di una divergenza di opinioni sulle modalità di realizzazione della Riforma iscritta nella storia, nelle convinzioni, nelle prospettive dell'uno e degli altri, dell'uomo di chiesa da un lato e, dall'altro, degli eredi del Rinascimento, di Erasmo e di Valdés vissuti sotto la secolare egemonia di Roma: le due drammatiche vicende la portarono alla luce con violenza. Nei «vizi» degli italiani Calvino vide l'ombra lunga del Maligno, che aveva irrimediabilmente contaminato, con la sua «perversione anticristiana», molti fedeli della penisola. E con quegli «emissari di Satana» ingaggiò una durissima battaglia, senza esclusione di colpi, in nome dell'onore di Dio e della sua *ecclesia*.

Gli italiani non si sottrassero all'agone. Alcuni si schierarono con Calvino, coadiuvandolo nella sua lotta, altri continuarono la loro ricerca religiosa indipendente elaborando principi fondamentali per la libertà di pensiero, i più adottarono la pratica nicodemitica. Tuttavia, tale confronto fu fertile di conseguenze. Indusse i contendenti ad approfondire la loro riflessione su nozioni teologiche fondamentali (la trinità, la predestinazione, il valore dei riti, l'essenza della religione ecc.) e fu all'origine della composizione o della rielaborazione di scritti che rappresentano veri monumenti nel pensiero dell'Europa moderna, quali l'*Istituzione della religione cristiana* e le opere di Sebastiano Castellione sulla tolleranza religiosa.

Il sintetico quadro che si è tracciato dà conto dell'importanza dello studio dei rapporti tra Calvino e l'Italia come elemento della storia non solo religiosa dell'età moderna. Calvino mobilitò infatti uomini e forze intellettuali in Italia e dall'Italia verso l'Europa. Nella penisola, ispirò il tentativo di uomini e donne appartenenti a ogni ceto sociale di creare un'alternativa forte al dominio politico e religioso della chiesa cattolica; attrasse oltralpe individui che contribuirono allo sviluppo della società e della Riforma, operando nelle nuove strutture e istituzioni, ma anche rivendicando i valori della tolleranza e della libertà di pensiero. Anche i conflitti tra Calvino e i suoi oppositori interni ed esterni arricchirono di idee e stimoli la storia culturale europea.

Parimenti, già da questa introduzione emergono la complessità e i problemi che il tema pone. Molte sono le questioni aperte: i canali e gli attori della propaganda religiosa; la reale diffusione e accettazione del modello ginevrino, nelle sue modalità e forme; i contenuti e gli effetti della reazione che esso suscitò nella chiesa cattolica e all'interno del movimento riformatore italiano, ma anche le conseguenze che il confronto ebbe per il pensiero di Calvino; la sopravvivenza della sola chiesa valdese dopo quell'«età riformata» dell'Italia; e così via. A queste e altre domande si è cercato di dare una prima risposta in questo libro, nell'intento di accrescere la conoscenza della storia religiosa dell'Italia del Cinquecento e di contribuire, con un'indagine storica, alle celebrazioni di un uomo che della storia fu indiscusso protagonista.

Desidero ringraziare Susanna Peyronel Rambaldi e Daniela Solfaroli Camillocci per la loro disponibilità e i loro preziosi consigli. Rosanna Gorris Camos è stata molto generosa dei suoi importanti scritti. Sono grata a Bruna Conconi, Claudia Donadelli, Chiara Lastraioli, Michaela Valente per avermi consentito di impiegare i loro testi ancora inediti per la redazione di questo libro.

L.F.





# I

## LA PENETRAZIONE DI CALVINO IN ITALIA

### 1. *Contatti epistolari*

Calvino, unico tra i riformatori, arrivò in Italia prima dei suoi libri. Nel marzo-aprile del 1536, egli visitò infatti Renata di Francia, duchessa d'Este (1510-75), sotto il falso nome di Charles d'Esperville. Moglie infelice di Ercole II, consorte scelto dal cognato Francesco I per la sua politica anti-imperiale, la sovrana era nota per le sue simpatie riformate e per la liberalità con cui accoglieva gli eterodossi nella sua corte a Consandolo. La strategia politica del duca estense, volta a salvaguardare la propria autonomia nello scenario di guerra italiano ed europeo, le offrì una duratura, benché non solidale, protezione. A Consandolo, Calvino trovò asilo, come altri suoi connazionali fuggiti dalla Francia nel 1534 dopo l'affare dei *placards*; forse recava con sé l'*Istituzione della religione cristiana*, appena stampata a Basilea. Nel corso del suo breve soggiorno, il riformatore impresso una svolta agli orientamenti religiosi della sovrana. Renata, figlia di Luigi XII di Valois e di Anna di Bretagna, era stata sensibilizzata al messaggio evangelico da Margherita di Navarra e da Luisa di Savoia, ma Calvino la convertì alla sua dottrina, divenendone la guida spirituale, l'amico, il sostegno fondamentale nelle sue traversie religiose, conclusesi con l'abiura e l'esilio. Dopo il loro incontro, Renata si dedicò alla causa calvinista in Italia, e poi in Francia, esercitando il suo ascendente politico e facendo della sua corte un famoso cenacolo riformato, il *réfuge* per eccellenza, un attivissimo centro organizzativo di sostegno finanziario e culturale del movimento ereticale italiano. Quella «sorella d'Italia», come la definì Giulio da Milano, fu pertanto considerata da Calvino una figura chiave nel suo progetto di evangelizzazione nella penisola.

I rapporti tra Renata e Calvino si consolidarono attraverso la corrispondenza, che egli impiegava come efficace strumento di propaganda religiosa. Il riformatore non era nuovo a rapporti epistolari "al femminile" con esponenti dell'aristocrazia. Egli era consapevole che l'adesione della nobiltà era decisiva per il successo della sua Riforma, soprattutto da parte di donne blasonate, che potevano esercitare la loro influenza sui detentori del potere politico. Così, Calvino intrattenne rapporti epistolari con Margherita di Navarra e con Renata di Francia, oltre che con altre diciotto nobildonne, in maggioranza francesi, colte e desiderose di partecipare al rinnovamento religioso.

Il carteggio con Renata di Francia fu il più lungo e ricco: iniziato nel 1541, si concluse nel 1564, con la morte di Calvino. Della loro corrispondenza sopravvivono oggi soltanto 13 lettere, di cui 11 del riformatore alla sovrana, datate, con un'unica eccezione, *post* 1553; a nulla valse il giuramento, imposto a Renata dal marito sul letto di morte, di non corrispondere più con il riformatore. Lo scambio epistolare avveniva attraverso intermediari e messi clandestini che si muovevano tra Ferrara e Ginevra; tra questi figuravano anche il ciambellano di Renata, M. de Mauray, il pastore F. Morelet ed esuli famosi, come il marchese di Vico Galeazzo Caracciolo o l'umanista Celio Secondo Curione.

Nelle sue missive, Calvino rivelò tutto l'affetto premuroso, l'attenzione e la stima intellettuale che aveva per Renata: le impartì costantemente insegnamenti spirituali – una delle lettere è un vero e proprio trattatello –, le dette consigli sul comportamento da tenere e sull'attività da svolgere in favore della causa religiosa, la informò su libri, figure, avvenimenti del movimento riformato, la confortò nei momenti critici della sua esistenza. La duchessa d'Este, per suo conto, guardò a Calvino come al proprio mentore religioso e al principale punto di riferimento della propria esistenza. Il continuo flusso di libri, lettere, persone che si ebbe per vent'anni tra Ginevra e Ferrara (e financo la scelta dell'*aumônier* di Renata da parte di Calvino) testimoniano dello strettissimo legame instauratosi tra la *domina* estense e il riformatore ginevrino.

Non fu però un rapporto senza ombre. Calvino, infatti, non riuscì mai a ottenere da parte di Renata la dichiarazione pubblica della propria fede, né, finché ella si trovò a Ferrara, l'assunzione di un esclusivo indirizzo dottrinale e di un impegno propagandistico al di fuori della corte. Gli ammonimenti, i consigli, i richiami del riformatore – spesso energici e impazienti – al rispetto dell'onore di Dio e al coraggio nell'affrontare Roma non riuscirono a modificare la linea di tolleranza e di prudente dissimulazione della sovrana, frutto del suo altissimo senso della regalità, di considerazioni politiche legate all'inatteso prevalere della Spagna in Italia e dell'indifferentismo religioso appreso in Francia, che le impedivano prese di posizione decise e di rottura. Tale linea era avversata a Ginevra per l'implicito pericolo di nicodemismo e per il ruolo politico rivestito da Renata, vincolante a precisi impegni per la realizzazione del regno di Dio. L'esperienza di Renata, che agli occhi dei riformatori ginevrini doveva costituire un modello per le comunità calviniste d'Italia, rivelò anch'essa quella tendenza alla cautela e alla simulazione tanto criticata da Calvino negli italiani. Il compromesso fu infine raggiunto con l'ammissione di una pratica non teorizzata della dissimulazione; e sul patto, inviolabile, di non dare giustificazione teorica agli atteggiamenti nicodemitici assunti, si attestarono le relazioni ferraresi-ginevrine.

Tale strategia non bastò comunque a salvare Renata dalla persecuzione. Infatti, nel 1554 Ercole II, mutato il quadro politico e religioso, decise di porre fine all'attività filo-riformata della moglie. La denunciò all'Inquisizione, che la processò e ne dispose l'imprigionamento nel palazzo ducale sino

all'abiura, alla quale infine la duchessa si piegò per evitare la confisca dei beni e conseguenze politiche e d'immagine. La sottomissione della sovrana e la liquidazione del suo *entourage* furono attuate con la collaborazione di un gesuita, Jean Pellettier, e di Mathieu Ory, priore dei domenicani di Parigi, mandato da Enrico II su richiesta di Ercole II. Calvinò inviò in suo aiuto il gentiluomo Morelet. Alla morte del duca, nel 1559, Renata si recò a Montargis, in Francia, nel 1560, dove continuò la sua opera di *patronage* dei riformati.

L'indipendenza di Renata e l'irritazione di Calvinò per essa non incrinarono il loro rapporto religioso e personale. Le loro voci ne sono una testimonianza eloquente. L'opera di direzione spirituale del riformatore appare sin dalla sua prima lettera, inviata nel novembre del 1541, in cui egli la metteva in guardia contro i comportamenti simulatori consigliati dal predicatore di corte, sedicente "evangelico". Calvinò le aveva scritto avendo saputo del suo desiderio di «essere istruita» sul da farsi: si sentiva in dovere di perseguire il suo «bene e il profitto» illustrandole la verità divina, anche in considerazione del suo rango («lestat et la preeminence ou le Seigneur vous a constitué»). Il nucleo dell'insegnamento di Calvinò era che la coerenza con le proprie idee e con la vocazione assegnata da Dio fossero assolutamente necessarie: pertanto, partecipare alla messa, «il sacrilegio più esecrabile», significava offendere gravemente il Signore. Per sostenere Renata nel suo cammino spirituale, Calvinò le inviò alcuni suoi scritti.

Venuto a conoscenza della penosa situazione di coercizione in cui si trovava nel 1554, Calvinò le espresse tutta la sua solidarietà e comprensione, esortandola alla fermezza e alla coerenza, «per la stima che aveva di lei e la premura per la sua salvezza»:

ie vous prie de reprendre courage, et si l'ennemy pour un coup, a cause de vostre foiblesse, a eu quelque advantage sur vous, quil naict pas la victoire du tout gaignee, mais quil sente que ceux que Dieu a relevez sont fortifiez au double pour soustenir tous combatz. Invoquez le doncq en vous confiant quil est suffisant pour subvenir a noz fragilitez, et meditez ces belles promesses, qui sont pour nous eslever en l'esperance de la gloire des cieux.

Le parole di conforto si mescolavano a insegnamenti dottrinali:

nostre bon Dieu sait bien pour quoy il vous esprouve ainsy, car langoisse ou vous estesest vrayement un examen de vostre foy, pour vous faire sentir que vault se tresort inestimable, l'Evangile, lequel est tant mesprise du monde. [...] Mais comme vous avez a resister a toutes les pratiques que vous brasse cest ennemy mortel de nostre salut, quil vous souvienne aussi que Dieu use de tel moien pour esprouver vostre foy. Si cest examen vous semble dur et aspre, pensez bien a ce que dit saint Pierre: Si un metal corruptible est mis au feu pour estre congnu bon et loial, par plus forte raison la foy qui est beaucoup plus pretieuse ne doit pas estre espargnee.

Non conosciamo le reazioni di Renata agli incitamenti di Calvino, se non attraverso le lettere del riformatore. Della duchessa si conserva un'unica lettera spedita dall'Italia nel 1553, che riguarda un aspetto della vita pratica, l'invio di vedove da impiegare come «femme de chambre» o dame di compagnia. Renata chiedeva che le dame fossero di costumi «esemplari» e devote a Dio, tali insomma da offrire un modello di religiosità e di educazione alla sua corte: un chiaro segno della fiducia che ella riponeva in Calvino e nella sua guida anche in questioni più minute e personali, pur nell'indipendenza delle proprie posizioni.

Gli ammonimenti di Calvino non riuscirono comunque a convincere Renata a rifiutare l'abiura. Cosicché, quando la sovrana rientrò in Francia nel 1560, il riformatore si esprime con severità sulla sua condotta e sul percorso di consolidamento della propria fede da intraprendere sotto la sua guida. Calvino si disse certo della sua disponibilità a essere ammaestrata, ma la incitò a essere davvero coerente, questa volta, con le sue scelte, a «mirare dritta allo scopo» senza lasciarsi avviluppare nella ragnatela vischiosa dei compromessi e dei sotterfugi. Nelle lettere che seguirono, fino al 1564, Calvino le fornì molte indicazioni e consigli per realizzare la Riforma, attività alla quale Renata voleva dedicarsi con rinnovato vigore ormai libera dai vincoli impostigli dalla situazione italiana. La corte di Renata doveva infatti trasformarsi, secondo il riformatore, in «ung miroir pour donner exemple» e, pertanto, il suo comportamento doveva divenire assai più intransigente verso i «nemici della verità».

La duchessa, invece, come gli riferì un indignato Morelet, agiva sempre di testa sua («omnia suo arbitratu»), anche nel concistoro. Renata assolse il suo compito secondo i suoi intendimenti, respingendo con amabile fermezza i tentativi ginevrini di interferire nella sua azione o di controllare la vita religiosa del suo territorio attraverso ministri e anziani. Nelle sue lettere da Montargis – nelle quali si firmava ora «la bien vostre Renée de France» –, la duchessa si dichiarò comunque sempre disponibile ai consigli e informò con puntualità Calvino della situazione della sua corte; gli raccomandò anche un esule adatto ad adoperarsi «per la gloria di Dio», il grecista Francesco Porto, già membro del suo *entourage* ferrarese. Cosicché, nonostante le loro divergenze, nella sua ultima lettera del 1564 Calvino le manifestò la sua «grande ammirazione» per aver fatto «droicte profession et pure de chrestienté et non seulement de bouche, mais par effectz si notables que rien plus».

In quella lettera, Calvino pregò Renata di adoperarsi affinché sua nipote, Margherita di Valois, duchessa di Savoia, si pronunziasse apertamente per la Riforma, verso la quale ella propendeva in segreto. Il riformatore conosceva le opinioni della consorte di Emanuele Filiberto di Savoia, per i continui contatti esistenti tra la sua corte e Ginevra, animati da molte personalità filoriformate, piemontesi e francesi, per i libri che arricchivano la sua biblioteca, per l'azione di sostegno e di copertura che ella svolgeva verso gli eterodossi. Oltre alle cospicue donazioni inviate con regolarità a Ginevra, Margherita arrivò a scrivere, nel 1560, in favore dei valdesi delle Valli al Consiglio di

Ginevra. Stando alla documentazione, Calvino e Margherita non ebbero però relazioni epistolari o dirette.

La corrispondenza fu il veicolo di comunicazione tra Calvino e altre figure del movimento riformato in Italia, benché ad attestarlo siano pochissime lettere. Le testimonianze divengono più numerose nel caso di italiani emigrati, per il venir meno dei motivi di clandestinità che presumibilmente portarono alla distruzione o all'assenza di missive in patria. Nonostante la loro esiguità numerica, si tratta però di documenti interessanti, che aprono squarci sui canali, sempre tortuosi e segreti, attraverso i quali Calvino ebbe contatti con l'Italia.

I mittenti e i destinatari dei documenti superstiti appartengono non casualmente alle due zone "calde" di cui abbiamo or ora parlato: Ferrara e il ducato di Savoia. Nella trama delle relazioni tra Ginevra e il ducato estense si inseriscono le lettere di un intellettuale dell'Università e della corte di Ferrara, Johannes Sinapius. Docente di medicina a Ferrara, famoso per le sue tecniche d'avanguardia, fine grecista, Sinapius fu medico di Renata e precettore di sua figlia e di Olimpia Fulvia Morata, prima di tornare a esercitare la professione in Germania presso il principe-vescovo di Würzburg. Membro del circolo della duchessa (anche per vincoli matrimoniali) e dell'Accademia letteraria degli Elevati, coltivò relazioni con filo-riformati italiani e con dotti e riformatori europei, cattolici, luterani o calvinisti – come Erasmo, Grynaeus, Butzer, Melantone, Alciati, Amerbach, Curione, Calvino stesso – rivelando la sua apertura sul piano sia culturale sia religioso. Di comprovata fede protestante, nonostante la sua inclinazione irenica, Sinapius intrattenne con Calvino un rapporto molto stretto, per la grande ammirazione che nutriva verso di lui, originata, come dichiarò, dalla sua «ardente pietà», dal suo infaticabile impegno religioso, dalla sua vasta erudizione. L'amicizia con Calvino era nata durante il suo soggiorno a Ferrara e si conservò negli anni, con manifestazioni di reciproca stima e confidenza. Come attestano anche le poche lettere superstiti, Sinapius fu un puntuale informatore degli avvenimenti di Consandolo e guardò a Calvino come consigliere e guida, venendo ricambiato dal riformatore con lettere «piene di benevolenza» e di suggerimenti per la sua vita intellettuale e lavorativa.

Molto fitto fu il reticolato di rapporti instaurato tra Calvino e il ducato di Savoia, attraverso canali non solo epistolari: pastori, librai, mercanti, esuli, soldati si muovevano tra Ginevra e la Savoia, in un andirivieni continuo, con il loro bagaglio di idee e di libri riformati. Né altrimenti avrebbe potuto essere, dato che fino al 1536 la città fu soggetta ai Savoia (e ancora per oltre settant'anni obiettivo di riconquista) e che il Piemonte fu una vera e propria «terra d'eresia», con la sua vasta e solida rete di comunità valdesi aderenti alla Riforma e con la ramificata presenza del movimento eterodosso, straordinaria durante l'occupazione francese (1536-59).

Di questi formicolanti contatti restano solo scarsissimi frammenti, cinque lettere inviate o ricevute da Calvino. Tutte riguardano l'aperta professione della fede evangelica, un problema che anche nel ducato, come in tutta l'Ita-

lia, si pose con urgenza dopo il caso di Francesco Spiera (1548). In seguito alla vicenda, Calvino incitò con forza alla coerenza religiosa, con lettere e scritti. Lo fece nel caso della comunità di Chieri, il cui ministro Giampietro Buschetti (un suo allievo impegnato nella propaganda protestante, ma titolare di un beneficio ecclesiastico) cercò la sua approvazione alla formula di compromesso trovata nella conventicola cittadina: qui la lettura dell'evangelo in senso riformato avveniva nel corso della celebrazione della messa, della quale era conservato anche l'apparato liturgico. Al riformatore non dovette affatto bastare la motivazione del ministro, secondo il quale con questi cedimenti alla tradizione cattolica si erano potuti estirpare gli «idoli», se non «dagli occhi, dai cuori». Anche successivamente, in una lettera del 1554 a un anonimo signore del Piemonte, Calvino rinnovò le sue raccomandazioni a tener fede alle proprie idee religiose e a confessarle pubblicamente.

Il problema del nicodemismo fu presente anche nelle comunità valdesi del Piemonte, dove la tradizione di simulazione presente da secoli nelle Valli fu rinfocolata dal predicatore Domenico Baronio. Scipione Lentolo riferì, nei suoi *Sofismi mondani* (1563), della reazione negativa di Ginevra. Ma in realtà nelle Valli fu permesso, anzi consigliato ai pastori, da parte dei riformatori ginevrini, un atteggiamento compromissorio verso i riti cattolici, come appare da una lettera dei due primi missionari Vernou e Lauvergeat del 1555. Il problema nelle comunità piemontesi era difatti un altro, tanto cruciale da far impallidire quello pur fondamentale delle pratiche clandestine: la resistenza armata contro la politica coercitiva del sovrano. Calvino intervenne di persona per scongiurare tale pericolo, temendo che la sollevazione contro l'autorità legittima desse adito ad accuse di ribellione e alla conseguente repressione, come era avvenuto nel Luberon. Nell'aprile del 1556, Calvino scrisse pertanto in una lettera ai valdesi di sopportare le persecuzioni senza ricorrere alla resistenza attiva, in quanto condannata da Dio, di non «trasgredire con temerarietà i limiti posti dalla sua Parola», ma di seguire piuttosto l'esempio di Cristo nel martirio e di continuare l'evangelizzazione in segreto. L'appello di Calvino cadde però nel vuoto: nel 1560, alla persecuzione religiosa, i valdesi risposero con le armi.

In conclusione, la corrispondenza superstite tra Calvino e gli italiani ci restituisce, seppure attraverso frammenti, l'immagine di un rapporto di scambio reale, pur nella diversità delle posizioni, di attenzione e di interesse reciproci.

## 2. Libri

Lutero definì la stampa il «dono di Dio, e il più grande», perché aveva consentito la conoscenza della Bibbia e della vera religione che su di essa si fondava, chiudendo l'era fosca dell'Anticristo. In effetti, l'editoria svolse

per la Riforma un ruolo cruciale, ricevendone a sua volta un impulso decisivo. In tutte le sue forme – libro, *pamphlet* e foglio volante – il testo edito divulgò nuove idee e dottrine in larghi strati sociali, trasformando la cultura europea. I torchi delle tipografie furono “provvidenziali” anche per la propaganda del pensiero di Calvino in Italia.

La funzione dell’editoria fu particolarmente importante nella penisola, dove i libri e la propaganda orale (soprattutto di predicatori religiosi) sopperirono nell’istruzione dei fedeli all’assenza di autorità ecclesiastiche normative. L’importazione di opere riformate fu precoce e massiccia: gli scritti di Lutero comparvero già nel ’17 e subito, a seguire, quelli di altri riformatori, a «cataste», come si disse. La produzione editoriale *in loco* esplose invece tra il 1540 e il 1550, per calare dieci anni dopo, sotto l’effetto della persecuzione religiosa. Si trattò, com’è ovvio, di una letteratura clandestina, che per esigenze di segretezza presentava autori e titoli quasi sempre *camouflés* – con pseudonimi e aggettivi rassicuranti come «devotissimo», «pio» ecc. –, era priva di insegne editoriali, realizzava volumi di formato piccolo – l’ottavo, quello dei libri «da mano» –, poco curati tipograficamente e con poche illustrazioni. Occultamenti e censure rendono difficile quantificare oggi tale produzione.

Nei primi anni Quaranta eventi cruciali segnano la storia italiana cinquecentesca: il fallimento dei colloqui di Ratisbona, l’istituzione del Sant’Ufficio, la convocazione del Concilio di Trento, la scomparsa di figure carismatiche come Juan de Valdés, Gasparo Contarini e Gian Matteo Giberti. Il movimento riformatore decise allora di intraprendere un’energica campagna di propaganda della nuova teologia, attraverso la diffusione di una letteratura religiosa in volgare. Lutero e le sue formidabili iniziative di volgarizzamento avevano fatto scuola e il pubblico in Italia non mancava. La società italiana era percorsa allora da un grande fervore di rinnovamento religioso, e i libri rappresentavano strumenti essenziali per ripensare il patrimonio tradizionale ed elaborare una nuova visione del sacro. Si leggeva ovunque e ovunque si discuteva dei testi letti, nelle piazze e nelle botteghe, nelle raffinate corti rinascimentali, nelle ricche dimore di patrizi e mercanti, nelle umili abitazioni di artigiani e popolani e perfino nei casolari dei contadini. Il libro era il fulcro della vita comunitaria dei gruppi eterodossi (insieme con la Cena, in quelli filo-riformati); alla Bibbia veniva riconosciuta un’autorità indiscutibile. I «fratelli» si riunivano per leggere insieme e commentare la Scrittura e i testi d’oltralpe, oppure, nel caso non raro che fossero analfabeti, per ascoltarne la lettura fatta dai membri “colti”. Talvolta, l’approccio al testo scritto era “guidato” pedagogicamente dai capi, che indicavano le parti più rilevanti da leggere o distribuivano i «police», foglietti con il riassunto dei capitoli. Questa pratica di lettura comunitaria continuava privatamente, nel caso di persone alfabetizzate, e nell’ambito familiare, ma serviva anche per ricavare citazioni bibliche, «adagia», «autorità», riportate su «bollettini», spesso impiegati per l’evangelizzazione. Mentre cancellava le diversità sociali consentendo una libera circolazione delle idee, la lettura forgiava così le coscienze individuali e l’identità religiosa del gruppo.

Per soddisfare le esigenze del «vorace» pubblico italiano, furono dapprima organizzati sistemi di importazione, talvolta molto ingegnosi, poi gli stampatori approntarono i loro torchi per traduzioni ed edizioni originali. Venezia, che vantava la maggiore industria tipografica d'Europa ed era al centro di una estesissima rete di canali commerciali italiani ed esteri, fu l'epicentro della divulgazione dei libri eretici in tutta l'Italia, sino alla Sicilia.

Molti volumi giungevano in «balle et barilli et altre loro mercanzie» provenienti dalla Germania per il Fondaco dei Tedeschi, da dove ripartivano, sempre «imballati», per altre destinazioni. I gioiellieri veneziani, molti dei quali erano filo-protestanti, avevano escogitato anche la pratica di nascondere «libri lutheranissimi» nel doppio fondo delle tavole «da tirar oro» spedite in Sicilia. Dalle stamperie di Andrea Arrivabene, Nicolò Zoppino, Comin Da Trino e di molti altri uscirono centinaia di migliaia di copie di testi protestanti, italiani e in traduzione, dalle *Prediche* di Bernardino Ochino, all'*Aranei encomium* (Elogio del ragno) di Celio Secondo Curione, al *Beneficio di Cristo* di Benedetto da Mantova, agli scritti di Lutero, Butzer, Melantone, Alfonso e Juan de Valdés, Rhégus, Calvino (del quale comparvero ben cinque edizioni in italiano) ecc.

A differenza che in altre città, a Venezia le pubblicazioni poterono essere realizzate anche in maniera semiclandestina, o addirittura liberamente, fino alla metà del secolo, quando anche Venezia si allineò alla politica repressiva di Roma. Nel campo editoriale, segnali forti di questo cambiamento furono l'emanazione nel 1547 della legge restrittiva sulla stampa, la cui esecuzione fu affidata alla nuova magistratura dei *Tre savi sopra l'eresia*, e la compilazione, due anni più tardi, del *Catalogo di diverse opere, composizione et libri, li quali come heretici, sospetti impii et scandalosi si dichiarano dannati et proibiti in questa inclita città di Venezia*, da parte del nunzio Giovanni della Casa, che per quanto lacunoso e contraddittorio, proscriveva molte opere riformate.

Le iniziative editoriali che non si realizzarono a Venezia furono pochissime e sporadiche: sono da segnalare i *Nicodemiana* di Calvino, stampati segretamente nella tipografia granducale di Lorenzo Torrentino a Firenze, e il *Sommario della Sacra Scrittura*, uno dei testi più diffusi nel movimento eterodosso italiano, a Genova. Molteplici furono invece i «varchi» dell'importazione dei testi riformati in Italia. Libri arrivavano via mare, nelle città costiere del Mediterraneo, da Lione, oppure via terra dalle zone di confine, come la Valtellina e i Grigioni o la Savoia, o attraverso vari mediatori: gli studenti stranieri che frequentavano le università italiane (soprattutto quelle di Bologna e Padova), uomini di cultura, librai e colportori specializzati nel commercio clandestino. Ad esempio, Baldassarre Altieri, segretario dell'ambasciatore inglese a Venezia, fu uno dei principali tramiti dell'importazione di testi d'oltralpe: nel 1549 fece venire da Ginevra, via Chiavenna, attraverso la mediazione del riformatore bernese Johannes Haller, 230 volumi, fra cui 50 copie del *De vitandis superstitionibus* (Fuggire le superstizioni) di Calvino. Il libraio Arnolfo Arlenio, in rapporti con lo stampatore basileese Johannes



Oporinus e con alcuni mercanti di San Gallo, riforniva di testi tedeschi e svizzeri gli studenti di Bologna. A Bologna era attivo Giovan Battista Scoti, al centro di un vasto reticolo ereticale nell'Italia centrale. Assai fiorente fu pure il commercio librario organizzato da Pietro Perna tra Basilea, Strasburgo, Venezia e Bologna, prima che la sua tipografia basileese divenisse uno dei centri propulsori del non conformismo culturale europeo. Un vero e proprio circuito librario clandestino collegava, attraverso il Lago d'Iseo, la tipografia di Dolfin Landolfi di Poschiavo con i librai veneziani, che a loro volta distribuivano i volumi a Brescia, Verona e Mantova. La rete fu scoperta nel 1550, ma intanto «intere biblioteche», come scrisse Melantone, erano state portate nella penisola e giacquero a lungo nascoste nei magazzini dei librai, nelle biblioteche e nelle dimore private. I sequestri del Sant'Uffizio rivelavano veri e propri tesori librari: la libreria di Gabriele Giolito a Napoli conteneva, nel 1545, oltre 700 volumi eretici; in quella veneziana di Vincenzo Valgrisi furono trovati nel 1570 più di mille volumi proibiti; rinomata era la ricchezza delle biblioteche di Andrea di Spilimbergo, del bolognese Benedetto Accolti, del mercante pugliese Oddo Quarto, del cardinale Ercole Gonzaga, per citare solo qualche nome.

Le disposizioni coercitive del governo della Serenissima non incisero molto sull'importazione dei testi protestanti (anche in traduzione), soprattutto dei riformatori magisteriali; ne decretarono però la fine della produzione veneziana. L'inasprimento della politica repressiva determinò un crollo analogo nell'industria editoriale di tutta la penisola intorno agli anni Sessanta. Con l'impegno culturale e con i finanziamenti degli esuli italiani, la stampa per il mercato italiano si spostò dunque progressivamente all'estero: i libri arrivarono da Poschiavo, Basilea, Lione, Zurigo, Parigi, Londra, Tubinga e Ginevra, per «demolire le mura e le torri dell'Anticristo», come affermava l'ex vescovo di Capodistria Pier Paolo Vergerio, che da Tubinga continuò un'alacre attività di propaganda nella penisola. Insieme con Vergerio, si distinsero in quest'opera esuli famosi come Agostino Mainardi, Bernardino Ochino, Celio Secondo Curione, Pier Martire Vermigli, Francesco Negri, Giulio della Rovere.

Per quel che riguarda la propaganda calvinista diretta agli italiani, Ginevra ne conquistò il primato. Dal 1550 al 1600 furono pubblicati 45 volumi in volgare. A questa produzione contribuirono, sia pure in modo minoritario, gli esuli italiani a Ginevra, a testimonianza della loro sollecitudine verso i propri correligionari. Alcuni di essi – Francesco Durone, Giovan Battista Pinerolio, Fabio Todesco, Jean Girard – impiantarono tipografie, dove videro la luce traduzioni in volgare per la diaspora e per l'Italia. A curarne e finanziarne la stampa furono spesso altri espatriati italiani. Molto generosi furono i lucchesi che, continuando una tradizione di mecenatismo inaugurata in patria, promossero pubblicazioni calviniste per il mercato italiano a Ginevra e a Lione, con il triplice scopo di divulgare la sacra Scrittura nelle comunità della diaspora, propagandare la dottrina calvinista in Italia e combattere il nicodemismo, coinvolgendo le autorità politiche della penisola.

Nella città svizzera videro così la luce almeno dieci pubblicazioni, tra cui la *Confessione della fede cristiana* di de Bèze (1560) a opera di Francesco Cattani, la traduzione italiana della Bibbia curata dal medico lucchese Filippo Rustici, con importanti premesse (1562), e il *Catechismo* di Calvino tradotto dal ministro della chiesa italiana Niccolò Balbani (1566).

Ma facciamo un passo indietro e torniamo alla prima diffusione delle opere di Calvino in Italia. Circolanti nella penisola già dal 1536, i testi calviniani ne mutarono il panorama religioso. Mentre veicolavano il mito di Ginevra come Nuova Sion e «Roma» della Riforma, città di Dio in terra, *réfuge* di esuli e nuova capitale della cristianità, le opere del riformatore offrirono al movimento eterodosso italiano una solida guida dottrinale, che molto contribuì all'evoluzione religiosa degli eterodossi e al consolidamento delle conventicole della penisola. E ciò a dispetto del fatto che la produzione delle opere calviniane fu limitata sia nella scelta dei titoli sia nel numero delle copie stampate, che quasi sempre rispose a criteri di funzionalità – ossia alle esigenze pratiche delle comunità locali – e che vide impegnate poche persone e non professioniste. I processi inquisitoriali abbondano infatti di testimonianze dell'importanza cruciale di quelle letture per la maturazione religiosa, di cui restano tracce significative anche nelle biblioteche italiane, nonostante la repressione inquisitoriale e censoria. Esempio è la confessione di un illustre prelato valdesiano, il protonotario apostolico Pietro Carnesecchi (giustiziato nel 1567), che dichiarò ai giudici:

Essendo il Flaminio [Marcantonio] alloggiato meco in Fiorenza, mi haveva facto vedere un poco della *Institutio* di Calvino, che mi haveva imbuta la mente di simili opinioni, nelle qali andai continuando et crescendo insino al anno 1545, legendo spesso di quelli libri, et conversando con quelle persone che erano atte a confermarmele nell'animo.

Stando alle dichiarazioni di un maestro di Treviso, la lettura dell'*Istituzione* di Calvino, nell'edizione del Brucioli, aveva mutato anche il suo modo di pregare, di considerare i divieti alimentari e il culto dei santi. Come verosimilmente mutò idee e abitudini di molti altri italiani.

L'*Istituzione della religione cristiana*, nell'edizione del 1539, arrivò a Venezia già nell'agosto del 1540. Il cardinale Gregorio Cortese così scriveva al nunzio pontificio Gasparo Contarini:

Mi è capitata poi nelle mani un'altra opera fatta per Giovanni Calvino luterano, di molta et mala erudizione [...] al giudizio mio sino al presente non si è fatta opera alcuna luterana più atta a infettare le menti, tanto il buono è mescolato al suo veleno.

Il suo giudizio doveva rivelarsi profetico: la fortuna dell'opera fu effettivamente notevole.

Numerose sono le informazioni sulla circolazione italiana dell'*Istituzione* e sul suo valore per il movimento riformatore della penisola. All'opera si rife-

rirono, ad esempio, per la creazione delle loro chiese, i valdesi e le comunità calviniste di Cremona e di Vicenza. Essa contribuì alla formazione dottrinale di gruppi e figure del movimento riformatore italiano: oltre alle molte confessioni degli inquisiti dal Sant'Uffizio, vi è la testimonianza di un personaggio celeberrimo come Bernardino Ochino, che nelle sue propagatissime *Prediche* riprese i temi principali dell'*Istituzione*, sia pure mescolati con elementi valdesiani. Il capolavoro calviniano fu diffuso anche da una figura centrale nel valdesianesimo, Marcantonio Flaminio, che ne trasse brani e spunti per l'elaborazione di quell'originale sintesi di idee valdesiane e riformate che è *Il beneficio di Cristo*, di cui fu coautore insieme con Benedetto da Mantova. Quel «dolce libriccino», come lo definì il Vergerio, stampato senza vincoli a Venezia nel 1543, fu forse il testo eterodosso più famoso in Italia e certo il più letto (sempre secondo Vergerio, nella sola Venezia ne erano state vendute 40.000 copie in sei anni), per il messaggio di profonda spiritualità e di rinnovamento religioso di cui era latore.

Colui che fornì un contributo fondamentale per la conoscenza della *summa* del pensiero di Calvino, direttamente dalla fonte, fu però Antonio Brucioli. Nel 1542, egli pubblicò a Venezia, nella stamperia di «Francesco Brucioli & frategli», una riduzione in volgare dell'*Institutio*, dal titolo *Pia esposizione ne' dieci precetti, nel simbolo apostolico, et nella oratione domenica, dove si ha, quello che ci comandi Iddio, quello che si debbe credere, et come si debba orare*. L'opera era dedicata a Eleonora Gonzaga, duchessa di Urbino, dalle note inclinazioni eterodosse. Nel libro (che conobbe due edizioni successive nel '43 e nel '47), Brucioli compì un lavoro di plagio e di sintesi dei capitoli III, IV e IX (*La legge, La fede, L'orazione*) dell'edizione del 1539, che rendeva comunque chiaramente lo svolgimento del pensiero di Calvino. Il riformatore non era però mai nominato, per ragioni di prudenza, e al suo posto figurava il Brucioli come autore dello scritto.

L'eterodosso fiorentino era peraltro figura già nota sulla scena religiosa. Il suo nome fu strettamente legato alle sorti dell'editoria riformata in Italia, della quale fu un protagonista assoluto. Brucioli fu infatti l'autore della prima traduzione in italiano della Bibbia, che fu un vero e proprio best-seller nel Cinquecento e restò la versione più apprezzata dagli esuli italiani fino al Seicento inoltrato. Più volte ristampata, l'opera costituì uno straordinario veicolo di promozione delle dottrine riformate, con il suo linguaggio semplice e chiaro unito alla cura filologica dei testi (tradotti dalla Bibbia di Sante Pagnini); corredevano il libro un frontespizio forse eseguito dal pittore Lorenzo Lotto, delle illustrazioni antipapali riprese da Cranach e Holbein, e un notevole commentario biblico. Di formazione umanistica e con burrascosi trascorsi politici (fu membro degli Orti Oricellari, esule repubblicano a Lione e in Germania, poi agente di Cosimo I), Brucioli svolse, mediante la tipografia aperta a Venezia con i fratelli, un'intensa azione propagandistica, pubblicando opere proprie (commenti alle sacre Scritture, sermoni ecc.), testi adattati e traduzioni dei riformatori italiani e d'oltralpe (Lutero, Butzer, Alfonso de Valdés, Calvino, Francesco Negri, Otto Brunfels ecc.), nei

quali non esitò a ricorrere a pesanti riadattamenti e anche a plagì. Bandito da Venezia, fu costretto a riparare alla corte di Renata di Francia (alla quale dedicò una *Epistola intorno a Cristo Messia*), e, in seguito a due processi inquisitoriali, morì in miseria, scontando la condanna agli arresti domiciliari. Fu l'unico tipografo italiano la cui produzione editoriale fu condannata *in toto* nell'Indice del 1559.

I volgarizzamenti del Brucioli incoraggiarono altre traduzioni: 19 in vent'anni circa, un numero considerevole anche in confronto con altri Stati europei (ad esempio l'Olanda). Si realizzava così l'auspicio dell'umanista bolognese Giovanni Angelo Odoni che, in una lettera al Butzer del 1534, ne lamentava l'assenza a fronte di un mercato italiano molto recettivo verso la nuova teologia, ma privo di testi che non fossero in latino e in tedesco. Anche le opere calviniane condivisero infatti inizialmente la sorte della produzione protestante in Italia, ricca di libri importati ma povera di edizioni in volgare. Ne condivisero altresì un'altra caratteristica: i frequenti rimaneggiamenti del testo originale, al fine di adattarne i contenuti alla peculiare situazione religiosa italiana, molto fluida, sincretistica, moderata.

Il più rilevante emulo del Brucioli fu Giulio Cesare Pascali. Discendente di una nobile casata messinese, umanista, poeta e cultore delle scienze naturali, nell'esilio a Ginevra si pose al servizio della Repubblica e della causa riformata, con alterne vicende, conclusesi però con l'ottenimento della cittadinanza onoraria. I suoi componimenti religiosi (*Salmi*, il poema biblico *Moseida*, rime sacre) contribuirono a forgiare una nuova spiritualità. Le sue iniziative editoriali furono fondamentali per la divulgazione del pensiero di Calvino: cosicché fu definito il «Théodore de Bèze italiano». Nel 1555, Pascali pubblicò a Ginevra, accluso alla ristampa della Bibbia in francese di Pierre Robert Olivetano, una traduzione italiana della relativa prefazione di Calvino, dal titolo *Come Cristo è il fine della legge*: era stato il primo scritto calviniano a circolare in Italia, autonomamente o insieme con l'edizione della sacra Scrittura commissionata dai valdesi delle Valli nel 1535 e largamente diffusa nelle comunità.

Due anni più tardi Pascali dette alle stampe, nella città svizzera, un'accurata traduzione integrale dell'*Istituzione* (sulla base dell'edizione francese, con integrazioni da quella latina), che dedicò a un altro famoso esule, il marchese di Vico Galeazzo Caracciolo. Nell'epistola dedicatoria, Pascali addì a motivo della traduzione la necessità di far conoscere quell'opera «pregevolissima», «primo e principale strumento di Dio fra gli scritti dei moderni uomini per instruire altrui nella vera pietà e religione», e più di ogni altra desiderata dai fedeli italiani perché adatta a far «il regno di Gesù Christo nell'Italia nostra avanzare et quello dell'Antichristo gire al basso et a ruina». La dedica al Caracciolo era giustificata dall'esempio offerto dall'esule con il «suo gran rifiuto di tutte quelle cose che più care sono et più pregiate apresso al mondo, per seguire Gesù Cristo». Il lancio dell'opera dovette avere un ottimo esito, se nelle biblioteche italiane se ne conservano ancora venticinque esemplari. Sull'onda del successo dell'edizione, nel 1561

fu pubblicato come più agile strumento di evangelizzazione il *Breve et utile trattato de la vita de l'huomo cristiano*, che riportava solo il capitolo 21 dell'*Istituzione*. L'impegno propagandistico di Pascali si esprime infine con la traduzione, nel 1557, dei *Comentarii o vero historie ne le quali si tratta de lo stato e la repubblica e de la religione christiana e di tutte le guerre et altre cose notabili che sono occorse ne l'Europa da l'anno 1542*, opera del famoso storico riformato Johannes Sleidanus.

La prima traduzione italiana integrale di un testo di Calvino fu però realizzata a Venezia, in data (forse falsa) 1545. Era il *Catechismo cioè formulario per ammaestrare i fanciulli nella Christiana religione fatto in modo di dialogo, dove il ministro della chiesa dimanda et il fanciullo risponde*, volgarizzamento de *Le catechisme de l'église de Genève c'est à dire le formulaire d'instruire les enfants en la chrestienté*, edito in quello stesso anno. L'autore è ignoto ma, come appare dall'introduzione, indirizzata «Alli vescovi et ministri delle chiese d'Italia», doveva trattarsi di una persona che aveva piena fiducia nel successo della Riforma in Italia e consapevolezza della realtà organizzativa delle comunità italiane. Il suo intento fu quello di fornire loro uno strumento indispensabile di istruzione religiosa, con indicazioni basilari sul piano normativo-disciplinare e teologico-dottrinale. Tuttavia, nel farlo, ritenne necessario adattare l'opera alla situazione italiana, inserendo nell'introduzione espressioni di Juan de Valdés e aggiungendo nel testo una parte sul battesimo, la confessione e la comunione, in cui proponeva una soluzione compromissoria per gli ultimi due sacramenti ed evitava attacchi diretti contro la messa.

La successiva edizione italiana dello scritto, del tutto fedele all'originale, fu dunque salutata con soddisfazione dai riformatori ginevrini: essa apparve a Ginevra, nel 1551, ad opera di Giulio Domenico Gallo. Altre quattro ristampe uscirono nella città svizzera nel 1554, nel 1560, nel 1564 e nel 1566. L'edizione del 1566 fu opera di Niccolò Balbani, capo della chiesa italiana di Ginevra, che premise al testo un'epistola introduttiva «A' fedeli della Italia», in cui si esortava a edificare in Italia il regno di Cristo, nonostante le persecuzioni dell'Anticristo di Roma, rispettando la confessione di fede di Calvino e formando comunità clandestine, dove predicare l'evangelo e amministrare i sacramenti.

Per favorire il consolidamento delle comunità ecclesiali italiane, da Ginevra giunsero anche i testi liturgici per la celebrazione del culto, sul modello di quelli forniti da Calvino. Nel 1551 il Gallo dette alle stampe la sua traduzione: *La forma delle preghiere ecclesiastiche, con la maniera d'amministrare i Sacramenti, et celebrar il matrimonio*; in una successiva ristampa del 1554 erano inclusi il *Catechismo* e *XX Salmi di David tradotti in rime volgari italiane*, che, sull'esempio dei Salmi musicati da Clément Marot e Théodore de Bèze, contenevano le note per il canto durante le funzioni liturgiche. Nel 1560, l'opera conobbe una nuova edizione, accresciuta di 60 salmi e de *I dieci comandamenti della legge: ogni cosa insieme col canto*; seguivano una ristampa de *La forma* e del *Catechismo*, alcune preghiere e

lo scritto *Il modo di esaminare i fanciulli che si hanno a ricever a la Cena del Signor Jesu Cristo*. Queste pubblicazioni in volgare furono molto caldegiate da Calvino che, come dichiarava nell'*Epistola* premessa ai Salmi, riteneva essenziale l'impiego della musica a scopi edificanti e la piena comprensione della predicazione, dei riti sacramentali, delle orazioni e dei canti da parte dei fedeli.

Intanto, a Venezia, continuava l'attività di volgarizzamento e di produzione di testi italiani riformati. Alla fine degli anni Quaranta vi si distinsero alcuni membri di un gruppo eterodosso cittadino in rapporti con il Vergerio, il letterato Cornelio Donzellino, l'ex ecclesiastico Lucio Paolo Rosello, il nobile Zuane degli Honestis, l'ex benedettino Massimo Teofilo. Traducendo «de verbo ad verbum, ma ... a senso loro», essi misero a punto una serie di volumi di grande rilievo teologico che furono poi stampati a Lione nel 1551, per i tipi di Sébastien Gryphius: *Le dotte e pie parafrasi sopra le Pistole di Paolo a' Romani, Galati ed Ebrei e Come Christo è il fine de la Legge* (Donzellino), *Il Nuovo ed eterno Testamento di Giesù Christo* e *Le semenze dell'intelligenza* (Teofilo). Queste opere nascevano da un preciso progetto religioso: quello di divulgare la Bibbia e le dottrine riformate, principalmente di Calvino, sia tra i «volgari», «donne, ciabattini, artefici, illetterati», sia tra persone di media cultura, al fine di offrire un'alternativa forte ai decreti conciliari, che avevano riaffermato la tradizione e l'esclusiva autorità della chiesa cattolica in merito all'amministrazione dei mezzi di salvezza e all'interpretazione della Scrittura.

La piccola «impresa» veneziana produsse scritti come le *Parafrasi* e le *Semenze*, che illustravano le dottrine riformate, attingendo dall'*Istituzione* (soprattutto per la nozione della predestinazione divina), dagli scritti di Lutero e da *Il beneficio di Cristo*, in chiave polemica contro le istituzioni cattoliche. Il gruppo realizzò anche un'edizione italiana della Scrittura, largamente debitrice della versione zurighese, la traduzione della prefazione calviniana alla Bibbia dell'Olivetano *Come Christo è il fine de la Legge* (poi riedita dal Pascali) e del *Petit traicté de la sainte Cene de notre Seigneur Iesus Christ* di Calvino (1541). Il *Trattato de la santa Cena del nostro signore et unico salvatore Giesù Cristo* offriva un testo molto fedele, curato da Donzellino e rivisto da Zuane degli Honestis (buon conoscitore del francese per i suoi soggiorni a Ginevra), in cui si cercava di armonizzare le varie interpretazioni eucaristiche per cercare una soluzione all'aspra controversia che lacerava il mondo della Riforma. Il libro non conobbe però circolazione, perché il manoscritto fu sequestrato tra il 1549 e il 1550.

Un esito migliore ebbe la pubblicazione di Tommaso da Moncioli, l'*Opera nella quale si insegna il vero uso della santa comunione et il modo che ciascheduno deve tenere in esaminare se stesso secondo la vera dottrina evangelica* (1549). Il libro fu tuttavia più un adattamento che una traduzione, poiché anche il Moncioli mirava a eliminare dal testo i punti più controversi sulla questione eucaristica tra cattolici e luterani e tra questi ultimi e i sacramentari, pur senza rinunciare a prendere posizione in favore della dot-

trina ginevrina. Il dibattito sulla Cena, di cui i «fratelli» italiani erano stati informati dal capo della chiesa di Strasburgo Martin Butzer nel 1541-44, era seguito infatti con molta attenzione nella penisola, suscitando discussioni e preoccupazione per i contrasti che anche qui potevano dividere il fronte protestante. In un contesto ormai mutato si colloca un'altra edizione volgare dello scritto, il *Breve e risoluto trattato de la Cena*, stampato a Ginevra nel 1561, che riproduceva con rigore il testo calviniano e la sua decisa presa di posizione contro le nozioni eucaristiche cattolica e luterana.

Gli italiani furono coinvolti nei grandi problemi dottrinali affrontati da Calvino all'indomani dell'assunzione del suo magistero pastorale a Ginevra e, poi, nella sua opera di consolidamento della chiesa ginevrina, attraverso alcuni scritti polemici da lui redatti contro anabattisti, «libertini», nicodemiti e, successivamente, fautori della tolleranza e antitrinitari italiani. Si trattava di: l'*Excuse à messieurs les nicodemites*, la *Brieve instruction pour armer tous les bons fidèles contre les erreurs de la secte comune des anabaptises*, il *Contre la secte phantastique et furieuse des libertins qui se nomment spirituelz* (1544-45), la *Brevis responsio ad diluendas nebulonis calumnias de aeterna Dei praedestinatione* (Breve risposta per confutare le calunnie di un ciarlatano sull'eterna predestinazione divina, 1557) e la *Calumniae nebulonis cuiusdam, quibus odio et invidia gravare conatus est doctrinam Johannis Calvini de occulta Dei providentia... responsio* (Risposta a un ciarlatano che ha cercato di gravare con odio e invidia la dottrina di Calvino sull'occulta provvidenza divina, 1558), il *Responsum ad fratres Polonos ad refutandum Stancari errorem* (Risposta ai fratelli poloni per confutare l'errore di Stancaro, 1561), l'*Impietas Valentini Gentili detecta* (L'empietà svelata di Valentino Gentile, 1561). Analizzeremo in seguito il contesto e il contenuto di queste opere, che molto rivelano sull'atteggiamento di Calvino verso gli italiani. Per ora, possiamo osservare che si trattava di scritti miranti a “fare i conti” con quanti non si conformavano all'autorità e agli indirizzi dottrinali di Ginevra, fossero essi simulatori incapaci, per debolezza o calcolo, di dichiarare apertamente la propria fede, oppure esponenti della Riforma radicale che si opponevano alle ortodossie proclamando la legittimità della tolleranza e della critica dottrinale, anche su punti cruciali quali la Trinità. La lotta fu aspra e senza esclusione di colpi, e lasciò sul campo delle vittime, quali Castellione, Gentile e Stancaro, il primo salvato dalla morte da un processo a Basilea, dopo censure e condanne, il secondo perito sul rogo a Ginevra nel 1563, il terzo rifugiato in Polonia. I problemi affrontati in questi scritti erano molto avvertiti in Italia, per la situazione esistente nel paese: la presenza dominante della chiesa cattolica e la penetrazione del valdesianesimo rendevano infatti diffuso il nicodemismo, mentre il vigore della tradizione razionalistica del Rinascimento, dell'erasmismo e del pensiero di Valdés portava spesso a esiti molto radicali nella riflessione religiosa.

Un altro gruppo di scritti riguardava il problema del nicodemismo, riesploso con grande clamore in Europa a seguito della vicenda di Francesco Spiera, un avvocato di Cittadella morto di disperazione nel 1548 per aver abiurato la

fede riformata. Consapevole delle conseguenze del caso, soprattutto in Italia, Calvino intervenne tempestivamente con una silloge di scritti duramente antinicotemiti: intitolata *De vitandis superstitionibus* (Del fuggire le superstizioni) come il libello redatto nel 1549, essa conteneva testi sulla questione precedentemente scritti da Calvino, le *Epistolae ad quendam amicum* (Epistola a un amico, 1541), il *Petit Traicté* (1543) e l'*Excuse à Messieurs les Nicodemites* (1544), e il *Consilium et conclusio* (Consiglio e conclusione) agli acclusi pareri di Butzer, Melantone e Vermigli. Anche in questo caso, affronteremo il significato dell'opera nell'ambito dell'analisi del rapporto tra Calvino e gli italiani. È però da notare qui che tra il 1551 e il 1553 si susseguirono ben tre edizioni in italiano della raccolta, con il titolo *Del fuggir le superstizioni che ripugnano a la vera e sincera confession di fede. Opera utilissima per questi tempi, ne la qual si contiene. Il modo di bene e piamente governarsi tra gli infedeli e idolatri. Segue poi un'escusatione de l'autore a i nicodemiti, che si dogliono della sua troppa rigidezza. E più, un suo consiglio, e due epistole a due suoi amici sopra le medesime materie.*

La prima, nota come i *Nicotemiana*, vide la luce a Firenze, con la falsa indicazione di Basilea, nel 1551 ed ebbe un celere, disgraziato destino. Il progetto di traduzione e la realizzazione della stampa non nacquero nell'ambiente fiorentino, filo-valdesiano e di prudente dissimulazione, protetto da Cosimo de' Medici, ma all'interno di un gruppo padano-veneto, formato da calvinisti, luterani e anabattisti, che nella città aveva trovato provvisorio rifugio dalle persecuzioni e che, prima di emigrare, decise di scagliare quel violento *pamphlet* contro l'ipocrisia. Principali protagonisti dell'impresa furono Cornelio Donzellino, che verosimilmente portò da Venezia, su consiglio del Vergerio, il testo latino procurato dall'Altieri, l'ex domenicano Lodovico Manna, committente dell'opera, e Ludovico Domenichi. Il Domenichi, letterato piacentino alla corte medicea, impiegato specializzato del tipografo granducale Lorenzo Torrentino, fu l'artefice effettivo dell'edizione, con la collaborazione del lavorante Bartolomeo Sermartelli, che l'aiutò a comporla in segreto nella stamperia del Torrentino (anch'egli di simpatie valdesiane e filo-riformate). Nonostante le sue posizioni religiose sfumate, vicine al valdesianesimo, il Domenichi redasse la traduzione e l'epistola «A' lettori», in cui invitava gli italiani ad ascoltare il «santo apostolo Calvino» e a evitare «l'idolatria, il falso culto e la vana superstizione», tanto avversati da Dio, sottraendosi alla «dura e tirannica servitù dell'Anticristo» con scelte coerenti con la propria fede. Nella rischiosa impresa, il gruppo confidava presumibilmente nella tolleranza di Cosimo de' Medici, sul quale il Donzellino appuntava speranze di restaurazione della «Repubblica cristiana, miseramente oppressa in questi tempi disperati». Cosimo riuscì però solo a evitare al Domenichi la condanna inquisitoriale al carcere perpetuo, ma non la distruzione dell'opera, che fu sequestrata e bruciata in un autodafé nel 1552. La sola copia superstite è stata recentemente rinvenuta a Erlangen.

Miglior fortuna ebbero invece le successive edizioni dei *Nicotemiana*, pubblicate a Basilea nel 1551 e a Ginevra due anni più tardi. La stampa del



1553 fu curata per i tipi di Jean Crespin dal dotto senese Lattanzio Ragnoni, futuro ministro della chiesa italiana di Ginevra, probabilmente in collaborazione con Celso Martinengo; vi fu inclusa la versione italiana dei *Quatre sermons* di Calvino (edita nel 1552-53 a Ginevra) e una lunga prefazione. Di stretta «osservanza calvinista» rispetto a quella, più completa, di Basilea (vi sono riportati solo i giudizi del riformatore), nella prefazione si effettuava una riflessione ampia sul problema della fuga e del martirio in riferimento alla situazione italiana, dipinta a tinte fosche. Vi si dichiarava che «si sa benissimo che Chiese sono in Italia e che congregazioni vi si fanno; si sa che amministrazione di parola e di sacramenti hanno quei pochi che fanno qualche professione di cristiani; si sa (dico) quanto ogni cosa sia magra, fredda e di poco valore». Ai «fratelli» italiani, in maggioranza timorosi e incerti nel prendere decisioni coraggiose, si consigliava pertanto l'esilio, una scelta onorevole se fatta in vista del rispetto dell'onore di Dio e non per scopi bassi e personali, e certo migliore della simulazione, da condannare senza remore. Proprio per questo motivo, la ripubblicazione della raccolta calviniana veniva presentata come di «estrema necessità», dopo il fallimento della prima edizione a causa degli «sforzi di Satana», di cui l'autore aveva avuto notizie dal Manna, anch'egli esule a Ginevra.

Dalla penna di un altro emigrato nella città svizzera, celato sotto lo pseudonimo di «Vittor de' Pepoli Piovano di San Germano», uscì infine, nel 1580 (senza indicazioni editoriali, ma a Ginevra), *Il Piovano cioè sedici sermoni... sopra 'l Catechismo Romano*, una delle esposizioni più mature e rigorose della dottrina calviniana effettuata da un italiano. Si trattava di uno scritto polemico piuttosto consistente, in cui l'anonimo autore (probabilmente un pastore e comunque un uomo di cultura) attaccava i capisaldi della teologia cattolica contrapponendole quella ginevrina, illustrata attraverso la ripresa, talvolta letterale, dell'*Istituzione*.

Calvino offrì agli italiani non solo un punto di riferimento dottrinale, ma anche un orizzonte politico nella lotta contro Roma. Grande interesse suscitò infatti l'opera del celebre storiografo Johannes Sleidanus, molto influenzato dalle idee politiche del riformatore, soprattutto a Venezia, dove si era raccolto un gruppo di fuoriusciti politici filo-imperiali e filo-riformati (fra cui l'Altieri, Ludovico Dall'Armi, Guido Giannetti), impegnati nel progetto di fare della Serenissima la paladina della riscossa d'Italia contro il papato. Nella città fu pubblicata nel 1544, senza insegne tipografiche, l'opera dello Sleidanus, *Capofinto. Oratione della origine, aumento et declinatione del Papato, et sue pratiche, a i signori elettori dell'Imperio, principi et altri potentati del regno*, in cui si condannava duramente la politica usurpatrice del papa (*Nebenhaupt* = capofinto) nei confronti dell'imperatore, unico capo della nazione germanica, e si indicava una via secolare per la riforma della chiesa in aperta polemica con il Concilio di Trento. L'edizione godette di grande fortuna per la sua capacità di unire motivi politici e religiosi nella lotta contro Roma, rinverdendo la tradizione anticuriale italiana in un momento di aspra opposizione al Concilio. Di quella tradizione furono espressione anche le molte

pubblicazioni circolanti allora a Venezia, tra i quali il *Pasquino in estasi* di Celio Secondo Curione e la *Tragedia del libero arbitrio* di Francesco Negri, capolavori della propaganda riformata contro la chiesa romana. Le speranze del «partito degli imperiali», che aveva arruolato anche Pietro Carnesecchi e il maestro di grammatica napoletano Pietro Gelido (ministro di una comunità veneziana), continuarono a essere nutrite, prima del naufragio definitivo, da un'altra opera dello Sleidanus, i *Comentarii*, tradotti dal Pascali.

L'attenzione degli italiani verso la politica di Calvinò nello scenario europeo e la volontà di farla conoscere ai correligionari in patria e all'estero si accrebbero con lo scoppio delle guerre di religione in Francia. La propaganda degli esuli lucchesi ebbe allora una ripresa, nell'ambito di ormai anacronistiche attese nel riscatto politico dei «principi e repubbliche d'Italia»: nel 1561 fu edita la *Confessione di fede fatta di comun consentimento da le chiese che sono disperse per la Francia, e s'astengono da le idolatrie Papistiche*, traduzione della *Confessione* edita in francese due anni prima. Si trattava di un'opera collettiva promossa da Calvinò, con una prefazione di sicura efficacia, in cui si rivendicavano la piena legittimità e il fondamento evangelico della confessione calvinista contro le accuse di eresia scagliate dai cattolici. Nello stesso anno veniva stampato, per ragioni e da curatori sconosciuti, *Il vero modo della pacificatione christiana e de la riformatione de la chiesa*, versione italiana di un testo vecchio di dodici anni e privo ormai di significato polemico, l'*Interim adultero-germanum*, scritto dal riformatore contro i *moyenneurs* all'indomani dell'*Interim* di Augusta. L'editore, il piemontese Jean Girard, dovette però pensare che l'opera riscuotesse ancora interesse se ne fece una tiratura di circa duemila copie (ne sopravvivono due, in Germania). Resta infine da ricordare che molti dei testi di Calvinò conobbero anche una vasta circolazione manoscritta, parallela a quella a stampa, realizzata a uso dei privati e delle comunità per ragioni di costo e di comodità, da vere e proprie officine di copisti, come quella installata nel palazzo episcopale dal Vergerio od organizzata dal vescovo di Bergamo Vittore Soranzo con i propri collaboratori. Di questa fragile documentazione, spesso conservata come una sorta di reliquia, restano oggi pochissime tracce.

Un altro tipo di pubblicazioni che molto contribuirono alla causa della Riforma in Italia furono quelle di carattere polemico contro Roma e inneggianti al mito di Ginevra come «anti-Roma». A inaugurare tale mito fu il famoso predicatore Bernardino Ochino, che nelle sue diffusissime *Prediche*, edita a Ginevra all'indomani del suo espatrio nel 1542, così descriveva la città:

In Geneva dove sono, da più buoni christiani ogni dì si predica la pura parola di Dio, si leggano et si esponano di continuo le Scritture sacre, et sopra esse, si fanno pubblici ragionamenti dove a ognuno è lecito dire, quello che lo Spirito Santo gli suggerisce, al modo che si faceva nella primitiva Chiesa, sì come Paulo recita, si fanno ancho ogni giorno, pubbliche et devotissime orazioni, et così ogni domenica et catechismo, dove si istruiscono le persone che sono di tenera età, et così i semplici et idioti. Qui non pure si nomina la biastema, qui non sono sodomie, sacrilegii, incesti, stupri, adulterii, ne tan-

te spurcitie, sì come sono in molti altri luoghi dove sono stato, qui non sono ruffiani, né meretrici, infino alla semplice fornicatione sarebbe punita, qui non si sa che cosa sia lisciarsi, et si vestano tutti con purità grande, non si può ancho giocare denari o gioco di fortuna, qui è tanta charità, che i poveri vanno mendicando, qui è somma giustizia, et si fanno le correzzioni fraterne nel modo che c'insegnò Cristo, et i litigi sono sbanditi da questa città, dove non sono ancho simonie, omicidi et partialità, ma quiete, et pace. È ben vero, che qui non sono organi, et tanti suoni di campane, canti figurati, candelie et lampade accese, reliquie, idoli, imagini, drappelloni, paramenti, fosche et fredde cerimonie. Le chiese sono purgatissime da ogni idolatria.

Ochino delineava per i suoi connazionali l'immagine ideale di una «città che si fa chiesa nella vita quotidiana», conforme al modello evangelico «talché pare quasi un ritratto della vita eterna»: una città in netta contrapposizione con l'Italia e soprattutto con la Roma papale, mostrata come la capitale dei vizi e dei peccati, dell'ipocrisia e del dispotismo, come luogo specializzato nel commercio del sacro. Era un'immagine destinata a una straordinaria fortuna in parallelo con quella negativa di Roma, che veniva rafforzata da un altro coevo e divulgatissimo scritto dell'Ochino, l'*Imagine di Antechristo* (1542), in cui si identificava efficacemente il papato con l'Anticristo. Riprendendo il *Passional Christi und Antichristi*, il famoso libello luterano che per primo aveva propagandato l'antitesi tra Gesù e il papa, Ochino mostrava in modo allusivo il pontefice come il principale nemico di Cristo e la sua città come la roccaforte del potere satanico, in opposizione a Cristo e alla sua chiesa:

Et sai, il regno non sarà munito con prudentia carnale, astutie, versutie et calidità, con eloquentia, scienze humane, false interpretazioni delle scritture sacre, inganni et tradimenti, d'articoli, regole, leggi, decreti et decretali, di concilii, statuti, sanzioni, impeccabilità, sarà munito il regno loro, di promesse, adulationi, presenti, offitii, benefitii, dignità, favori, et amicizie di grandi. I Re della terra saranno con lui contra all'Agnello. Sarà forte di minacce, prigionie, esilio, fuoco et morte, d'armi et munizioni, di tittoli, vestimenta, apparati, suoni di campane et d'organi, et belle cerimonie, di preti, monaci, monache et innumerabili frati, d'ipocrisia, et santi da essi canonizzati, essendo stati in loro favore, d'antiquità, simulata santità et miracoli, fatti però dal gran demonio, sì come predisse Paulo et Christo.

Nonostante il logoramento del tradizionale paradigma della lotta contro l'Anticristo, gli ochiniani *Apologi della sinagoga del papa*, una raccolta di facezie in stile pasquillesco corredata da commenti polemici (edita a Ginevra nel 1554), continuarono a promuovere, con grande successo di pubblico, questa raffigurazione di Roma, luogo di abusi ma anche di ateismo travestito da santità. Ochino indirizzò pure al cardinale Carafa un vero e proprio «cartello di sfida», ingaggiando una metaforica battaglia per il trionfo della verità evangelica con gli abiti e le armi del «soldato di Cristo».

Il messaggio ochiniano, che trovava terreno fertile nella tradizione anticlericale italiana, ebbe un'importante cassa di risonanza negli scritti di

Pier Paolo Vergerio. Espatriato nel 1549, l'ex vescovo di Capodistria ed ex nunzio papale si dedicò con passione a sostenere la causa riformata presso i suoi connazionali, con la pubblicazione di testi propagandistici e religiosi in volgare (Bibbie e catechismi). Nei suoi libelli su Giulio III, il giubileo e la chiesa ginevrina, usciti contemporaneamente in italiano, latino, francese e tedesco (tra i quali *Del portamento di Giulio III et quale habbia ad essere il concilio, che egli intende fare*, 1550; *La dichiarazione del Giubileo che ha da essere in Roma nell'anno 1550*, 1550; *Epistola nella quale sono descritte molte cose della città e della Chiesa di Ginevra*, 1550), il papa veniva descritto come un essere del tutto privo di qualità morali, come un tiranno circondato da una gerarchia a lui simile per insensibilità pastorale e brama di potere, come una fonte di religiosità «avvelenata» per gli italiani. A essi era proposta in alternativa una città ospitale, pia e morigerata come Ginevra, ricetta ideale per i fedeli desiderosi di vivere secondo il messaggio di Cristo e lontani da «papismi et idolatrie».

Anche teologi e pensatori riformati d'oltralpe contribuirono alla vitalità di questi modelli opposti, riprendendo i moduli polemici elaborati dagli italiani, ma ampliando la critica dal piano puramente religioso-morale al piano geografico, antropologico, economico e politico. Attraverso gli scritti di Calvino, Viret, Gentillet, Badius, du Rosier, Ginevra divenne il modello ideale di città-chiesa, nella quale avevano compiuta realizzazione sia la missione religiosa di rinnovamento spirituale sia le aspirazioni politiche repubblicane, mentre Roma appariva come la «capitale di un mostruoso mondo alla rovescia», il cui sovrano perpetrava la rovina dei sudditi con la propria avidità finanziaria e dissolutezza morale. Immutata restava l'immagine della città come gigantesca “boutique” dove tutto poteva essere mercificato, dagli oggetti di culto agli esseri umani, alle anime, agli Stati, alla pace.

Pur senza palesi intenti celebrativi nei confronti di Ginevra, Calvino mostrò, nel suo popolare *Trattato delle reliquie* (1543), il diverso atteggiamento dei ginevrini e dei cattolici nei confronti dei resti di san Pietro, per entrambi al centro del culto cittadino: mentre a Roma si faceva mercimonio di reliquie, i suoi concittadini avevano avuto il coraggio di non venerare più il cervello dell'apostolo, custodito nella cattedrale, quando si erano accorti che si trattava solo di pietra pomice. Assai più forte fu l'attacco di Calvino alla chiesa cattolica nel suo trattato *Degli scandali* (1550). In quest'opera, il riformatore capovolse il motivo del primato romano, tradizionale nella letteratura curiale umanistica, dandogli una valenza negativa: il richiamo all'antichità servì per mostrare i papi nelle vesti di novelli Caligola e Nerone in virtù della dottrina dell'autorità pontificia; la Roma repubblicana e la Roma imperiale furono raffigurate come trasposizioni della chiesa degli apostoli e della chiesa dei papi, e cancellata così la tesi tradizionale della successione apostolica.

Non poteva mancare, nella lotta antiromana condotta da Ginevra, un corollario antinicodemitico. Tale obiettivo fu perseguito dall'edizione francese del *Passional* luterano curata da Simon du Rogier, reggente dell'Accademia

di Losanna, pubblicata nel 1560 con il titolo *Antithèse des faicts de Jésus Christ et du Pape*. Ugualmente nell'impianto iconografico, l'*Antithèse* si differenziava però dal modello tedesco nel suo messaggio, mirante a dimostrare l'impossibilità di vivere cristianamente nelle terre dominate dal pontefice. Per accrescere la sua forza pedagogico-polemica lo scrisse circolò, nelle sue diverse edizioni cinquecentesche, corredato da altri testi, fra i quali l'*Imagine* dell'Ochino, la famosa *Genealogia Antichristi* e la pungente satira *Battesimo dell'Anticristo*.

Per combattere l'Anticristo e celebrare la Nuova Sion, i riformatori usarono infatti anche le armi affilate della satira. Pierre Viret pubblicò le *Disputations Chrestiens* e il *Des actes des vrais successeurs de Jésus-Christ*, stampato anche in italiano nel 1556 dal piemontese Giovan Luigi Pascale con dedica a Galeazzo Caracciolo (*De fatti de veri successori di Giesù Cristo et de suoi Apostoli et de gli apostati della Chiesa papale*), in cui riprendeva stilemi vergeriani. Il pastore Joachim de Cognac, traduttore del Vergerio e suo emulo, pubblicò testi propri e italiani di polemica antipapale, tra cui un pasquillo su Giulio III. Opera di de Bèze furono le *Satyres chrestiennes de la cuisine papale* (1560), pubblicate dal noto propagandista Conrad Badius, che dette alle stampe anche la *Comedie du pape malade et venant à son fin* (1560). La distruzione dell'immagine del papa avvenne altresì attraverso l'edizione ginevrina di biografie dei papi a opera di Viret e di François Bonivard.

Dalla penna di due famosi esuli italiani uscirono opere di grande successo: il *Pasquino in estasi* (1544) di Celio Secondo Curione e la *Tragedia del libero arbitrio* (1546) di Francesco Negri. Testi tra loro legati per immagini e problematiche, tratti dalla letteratura pasquillesca e rielaborati in chiave antiromana, essi svelavano la condizione di degrado morale e religioso che affliggeva Roma, ponendo dottrine e istituzioni della chiesa cattolica in uno scenario che si faceva «materializzazione temporale e spaziale della gigantesca macchina alienante» e deformante il messaggio evangelico che essa era stata nel corso della storia fino alla Riforma. In particolare, nel *Pasquino*, Curione rappresentò un «mondo alla rovescia», con una costruzione di grande forza eversiva e iconoclasta che, mentre distruggeva il patrimonio religioso tradizionale e i suoi sostegni politici, proponeva il modello della vera chiesa di Cristo, nella sua semplicità e purezza evangelica. Sul modello dantesco, il protagonista compiva un viaggio nel cielo dei papi, posto agli antipodi da quello di Cristo, in cui ogni cosa era rovesciata: gli abitanti, tutti religiosi, raggruppati per regioni e ordine gerarchico, si comportavano in modo contrario rispetto alla loro condizione (ad esempio, la popolazione della regione degli angeli, composta da abati, cardinali, protonotari ecc., scendeva in terra per seminare discordia). Pasquino giungeva poi in una Roma raffigurata come un labirinto dalla forma a spirale con un sistema di gironi, cinto da alte mura, a garanzia del suo patrimonio, in cui ci si dedicava a un intenso commercio di devozioni, mentre Cristo, presentato nelle vesti di un fanciullo, giocava ignaro dei traffici e degli orrori che la madre perpetrava all'interno del palazzo. Il solo varco per espugnare questa roccaforte era

quello aperto da Lutero e Zwingli, che occorreva percorrere sino al trionfo di Cristo con l'ausilio della nuova cultura umanistica e religiosa. Collocare proprio a Roma l'intreccio del libro gli dette grande forza polemica. Essa fu accresciuta dalla critica sul piano politico contro gli zelanti presenti nella gerarchia ecclesiastica negli anni di Paolo III.

La rappresentazione satirica della curia romana, con personaggi che si muovevano nello scenario della Roma papale, si esprimevano con un linguaggio parodistico e pungente contro gli ecclesiastici e mettevano a nudo il loro commercio del sacro, era presente anche nella *Tragedia del libero arbitrio*, l'opera con cui l'ex benedettino Francesco Negri chiuse i conti con Roma dopo la sua precoce conversione alla Riforma. La storia qui narrata era quella del principe delle Opere umane, Libero arbitrio, che, raggiunta Roma e convertitosi al cattolicesimo, veniva eletto re delle Buone Opere per poi morire per mano della principessa Grazia giustificante. Anche in questo caso, sia pure in un'ottica più curiale, la metafora si faceva graffiante denuncia contro la città dell'Anticristo.

L'antitesi tra i due "mondi" presentata dai testi di Negri e di Curione trovò un formidabile strumento di diffusione nel celebre *Mappe-Monde nouvelle papistique* dell'esule Giovanni Battista Trento, edito a Ginevra nel 1566 insieme con l'*Histoire de la Mappe-Monde papistique*. Il Trento, già diffonditore dell'*Istituzione* calviniana nel circolo vicentino di Alessandro Trissino, pubblicò sotto pseudonimo un'opera che è stata definita un mirabile esempio di «cartografia iconoclasta». Si trattava di una grande mappa allegorica dell'universo cattolico, in cui si visualizzava l'antitesi irriducibile con quello riformato, con immagini di grande efficacia, di immediata capacità evocativa (ad esempio, del sacco di Roma) e di antica tradizione (teratologica, cosmografica ecc.); nell'*Histoire* si spiegava questa contrapposizione, con doppi sensi dal sapore rabeliano, con "pezzi" della satira anticlericale e della polemica riformata. Roma era raffigurata come il Regno delle Buone Opere, diviso in province quali Servizio dei Santi, Fabbrica dei luoghi devoti, Sacramentaria ecc., dagli usi e costumi importati da popoli amici quali turchi, giudei, pagani, e imposti alla cristianità con un piglio colonizzatore simile a quello dei sovrani spagnoli e portoghesi. Questo regno veniva popolato da animali mostruosi, uomini dai costumi stravaganti ed ecclesiastici dediti a ogni sorta di commercio, alla magia nera, agli incantesimi e all'alchimia (come già mostrato da Viret). Le intensissime attività mercantili che caratterizzavano il regno si svolgevano in fiere tenute in città come Quaresima, nella provincia di Digiuno, in cui si faceva «gran commercio di coscienze», o come Confessione auricolare, nella provincia di Penitenza, prediletta dagli abitanti delle province dei Chierici e dei Religiosi. Questi ultimi erano specializzati in «donne di ogni tipo» e nella vendita dei prodotti della provincia di Orazione, ossia prodotti contro le malattie, le stregonerie ecc. Fra le altre attività del clero vi era la caccia ai fedeli dell'evangelo e il cannibalismo, celebrato nella provincia più cara al papa, quella della Messa. Il mondo papistico mostrava però chiari segni di una fine prossima, causata dalla

cupidigia sfrenata del clero e dal dispotismo del pontefice, ma anche dalle potenze avverse che lo assediavano: nella mappa, il regno veniva rappresentato come serrato nella bocca di Satana, assalito con la Bibbia da Zwingli, Butzer, Viret ecc., con la spada da Calvino e da de Bèze, e, dall'interno, dai fedeli che demolivano i simboli dell'«idolatria pagana».

### 3. *Gli «apostoli del Vangelo»*

Accanto al libro, la parola. La predicazione fu l'altro strumento della propaganda riformata: forse il più potente, in una società di analfabeti come quella cinquecentesca, in cui la trasmissione della cultura restava orale per la maggioranza delle persone. La prima evangelizzazione ebbe luogo dai pulpiti, ad opera di frati che predicavano, come dichiarò l'Ochino, «Christo mascarato in gergo», ossia ricorrendo ad allusioni, sottintesi, mezze parole, mascheramenti, e nelle università, tra professori e studenti spesso itineranti e a contatto con le «novità d'oltralpe», per allargarsi poi alle piazze, alle dimore private, ai conventi, grazie all'attività di singoli attivisti. Le parole sollecitavano curiosità e insinuavano dubbi, che trovavano soddisfazione nei libri e nelle conversazioni, attivando circuiti di circolarità sempre più ampi e incontrollabili. Nell'Italia del Cinquecento, la propaganda del messaggio riformato vide infatti protagonisti un composito stuolo di attori sociali, dai predicatori agli intellettuali, ai patrizi, ai mercanti, agli artigiani, alle donne. Qui avvicineremo alcuni tra i più significativi predicatori; più oltre, apriremo una finestra sulla folla variegata dei propagandisti della Riforma.

Un protagonista assoluto della propaganda ereticale in Italia fu Bernardino Ochino da Siena (1487-1564). Generale dei cappuccini, egli fu il predicatore più famoso e richiesto nella penisola: un «fenomenale Savonarola della sua generazione», come è stato definito. Del profeta egli aveva l'aspetto, con la sua barba bianca sul volto austero ed emaciato, lo sguardo rapito, la figura fragile e venerabile, avvolta nel ruvido abito dei cappuccini, il ramo più spirituale dei francescani. Il suo eloquio era puro e commosso, impregnato di dolcezza: quando lo udì a Napoli, l'imperatore Carlo V dichiarò che egli parlava «con tale spiritualità e devozione da far piangere le pietre». Ochino percorse l'Italia dal nord al sud, attirando sempre folle enormi di persone, che sin dalla notte precedente lo attendevano in chiesa: a Modena, ad esempio, ebbe un uditorio foltissimo e «ducento homini marmorei» piansero alla sua predica. La sua popolarità fu tale da farlo contendere da principi e governi e da influire anche sugli impegni del papa. Dietro questa immagine pubblica se ne celava però un'altra. Il nome di Ochino ricorre spessissimo nei processi inquisitoriali come il primo stimolo ad approfondire le dottrine riformate o a sviluppare una concezione religiosa diversa; le comunità che sorsero in tutta Italia sulla scia della sua predicazione danno una prova indubitabile

della sua capacità di aprire brecce nella fede tradizionale. Ma quali erano i contenuti dei suoi sermoni?

Ochino incentrava la sua predicazione su Cristo, sul suo straordinario messaggio di amore e di misericordia, e sull'illuminazione interiore dello spirito quale testimonianza dell'autenticità della fede e strumento di adorazione e di compenetrazione con il Messia e Dio:

Contempliamo Cristo sulla croce e mettiamo da parte ogni vanità e teniamo rapporti soltanto con persone immerse nel divino amore, le cui parole, quando parlano di Cristo, siano fiamme di fuoco che incitano dal profondo [...]. Il vostro spirito vi solleverà a contemplare l'armonia della gerarchia celeste delle tre divine persone.

La fede in Cristo diveniva il fulcro della vita del cristiano e il solo strumento di giustificazione: Ochino lo affermava apertamente nelle sue prediche, esortando a credere che «haveremo il paradiso per gli meriti di Christo». Egli non affrontava il tema delle opere, faceva solamente comprendere la loro inessenzialità ai fini della salvezza, portando «soavemente» i suoi ascoltatori a condividere quel principio fondamentale della Riforma. Tale dottrina e tali modalità di propaganda Ochino le aveva apprese nel circolo napoletano di Juan de Valdés, il riformatore spagnolo che, con la sua concezione sincretistica di alumbadismo, erasmismo e protestantesimo, forgiò le coscienze di molti italiani nel decennio tra il 1530 e il 1541, con il fine di compiere un rinnovamento dei cristiani e della chiesa senza rotture traumatiche con Roma. La prima formazione valdesiana di Ochino si era poi arricchita di contenuti dottrinali più precisi, sempre più orientati verso la Riforma: cosicché nel 1542, all'indomani dell'istituzione dell'Inquisizione romana, Ochino lasciò l'Italia per Ginevra con una fuga clamorosa. Celebre è la sua lode della città presente nelle *Prediche*. E Calvino stesso si rallegrò con Viret della sua piena e aperta adesione alla Riforma «sine exceptione». Dall'esilio Ochino continuò la sua attività propagandistica in Italia, rendendola ancora più pervasiva grazie alla stampa e a più esplicite dichiarazioni dottrinali: oltre alle *Prediche*, egli pubblicò l'*Immagine di Antechristo*, l'*Epistola ai Signori di Balìa della città di Siena*, i *Sermoni* e altri scritti, che diffusero largamente tra i suoi connazionali le concezioni riformate con venature spiritualistiche, insieme con l'idea della natura diabolica del papato e della necessità di sottrarsi al giogo della sua «empia tirannide». Godendo dell'appoggio di Calvino, Ochino esercitò il ministero a Ginevra, nella comunità italiana; fu poi pastore ad Augusta, Londra, Zurigo. La successiva evoluzione del suo pensiero verso posizioni più radicali (spiritualistiche, antipredestinazioniste, antitrinitarie) e favorevoli alla tolleranza religiosa, espresse nei *Dialogi XXX* (1563), provocò però la rottura con i capi della Riforma magisteriale e l'espulsione da Zurigo, in seguito alla quale terminò i suoi giorni in Moravia, in una comunità anabattista.

Nel 1542, insieme con l'Ochino, un'altra personalità di primo piano della Riforma in Italia lasciò la penisola, con enorme sconcerto di Roma: Pier Martire



Vermigli (1499-1562). La reputazione di cui godeva il canonico lateranense era difatti così alta da far attendere per lui un cappello episcopale: membro di una nobile famiglia fiorentina, egli aveva relazioni altolocate a Roma e a Lucca, ed era rinomato per la sua cultura classica e teologica. In realtà, già da anni Vermigli si era avvicinato alla Riforma, partendo dall'erasmismo e dal valdesianesimo (conosciuto nel circolo napoletano), attraverso le opere di Lutero, Zwingli, Butzer e Calvino. A Lucca, dove fu priore del convento di S. Frediano, aveva fondato la grande *ecclesia Lucensis* ed era divenuto il principale promotore del movimento ereticale cittadino. Predicatore seguitissimo dai suoi concittadini, li guidò nel passaggio dalla sensibilità evangelica di stampo erasmiano, diffusa nella città, alle posizioni riformate, operando un profondo rivolgimento religioso: il suo strumento principale fu la spiegazione metodica e quotidiana dell'evangelo – ogni giorno commentava un passo di san Paolo e ogni sera un salmo –, focalizzandola sulla dottrina della giustificazione per sola fede. La Parola evangelica rimase sempre al centro dell'insegnamento del Vermigli, nella costruzione di un ideale alto di chiesa, corpo di fedeli uniti a Cristo e da lui guidati, caratterizzato dalla dottrina apostolica, dall'uso puro dei sacramenti e dalla disciplina spirituale.

All'intensa azione pastorale, Vermigli affiancò l'opera di riforma morale del clero e l'attività pedagogica, che incentrò sull'insegnamento trilingue (latino, greco ed ebraico) e sul commento della Bibbia, coadiuvato dai cor-religionari Emanuele Tremellio, Paolo Lazise, Celso Martinengo; ad essa collaborò anche Celio Secondo Curione, allora precettore in casa di Niccolò Arnolfini. La moderazione, la religiosità, l'integrità che caratterizzarono Vermigli contribuirono al successo della sua opera. Il convento divenne un centro di pietà e di cultura, che attrasse molti intellettuali e fedeli, consentendo un duraturo radicamento dell'eresia a Lucca, nel governo cittadino come nell'importante comunità dei mercanti e nel popolo.

Quando emigrò per recarsi in Svizzera, a Strasburgo, a Londra e a Oxford (dove fu professore di ebraico), a Zurigo (dove insegnò teologia), continuò a guidare dall'estero il gruppo dei fedeli, coadiuvando l'opera evangelizzatrice di Celso Martinengo e di Girolamo Zanchi, subentrati al suo posto e poi anch'essi pastori della diaspora. Per la propaganda in Italia scrisse *Una semplice dichiarazione sopra gli XII articoli della fede cristiana* (1544), un «catechismo a' rozzi» per i «charissimi frategli», come egli lo definì, ma in realtà *pamphlet* di larga circolazione nei circoli eterodossi italiani, in cui si illustravano i principi dottrinali ed ecclesiologici riformati in contrapposizione a quelli cattolici. Dieci anni dopo, all'insegnamento subentrò l'amara rampogna per la preferenza accordata dai suoi connazionali alla vita agiata sotto l'«orrenda cattività dell'Anticristo». Nell'esilio, Vermigli si impegnò per la causa religiosa divenendo il teorizzatore più sistematico e uno dei più rigidi difensori della dottrina calvinista, in particolare contro gli antipredestinazionisti e gli antitrinitari. In tale veste partecipò a importanti colloqui di religione (a Poissy, a Oxford sulla Cena, sulla predestinazione a Strasburgo), alla riforma del diritto ecclesiastico inglese (con Ochino) e pubblicò

numerose opere teologiche, di commento alla Bibbia, su questioni dottrinali (eucaristia e Trinità) e di sintesi dottrinale (*Loci communes*, 1576).

Lasciando gli esuli, soffermiamoci ora su una figura che, dopo l'espatio, decise di tornare in Italia per svolgervi opera di evangelizzazione: l'esule napoletano Scipione Lentolo (1525-99). La sua vita è stata giudicata una sintesi delle «esperienze archetipiche della Riforma in Italia». Da carmelitano divenne predicatore evangelico e, a seguito della persecuzione inquisitoriale, allievo di Calvino, che lo inviò, dopo un periodo di formazione a Ginevra, a svolgere opera pastorale nelle Valli valdesi; associò all'attività di pastore, quella di polemista, politico e storico, pubblicando la famosa *Historia delle grandi et crudeli persecutioni* (1595), oltre a numerosi altri scritti, per concludere infine la sua esistenza come ministro a Chiavenna. L'aspetto più caratteristico della sua biografia è, comunque, l'impegno quotidiano per l'evangelo – fu uomo «quotidie laborans evangelii causa» –, profuso con grande passione nei vari campi della sua azione, ma anche con grande rigidità verso gli avversari teologici, soprattutto suoi connazionali.

La predicazione del Lentolo nelle Valli (ad Angrogna, nella cura di San Giovanni e nella diaspora attigua, a Carignano, a Prali ecc.), iniziata nel 1559, fu agevolata dalla straordinaria ricettività della popolazione locale al messaggio riformato, dal livello assai avanzato dell'organizzazione ecclesiastica e della consapevolezza dottrinale delle comunità valdesi: egli stesso lo comunicò con soddisfazione a Calvino, che seguiva con grande premura l'opera dei pastori colà inviati da Ginevra. I ministri, accolti con grande entusiasmo, potevano predicare in templi pubblici, e continua era la richiesta di ministri e di maestri da Ginevra. Erano i frutti della precoce adesione alla Riforma del movimento valdese e dell'evangelizzazione effettuata sia dai barba locali sia da pastori formati a Ginevra e a Losanna (come Etienne Noël, Jean Vernou e Goffredo Varaglia), in un momento storico in cui la persecuzione religiosa nel ducato era stata piuttosto blanda. Tuttavia, il progressivo inasprirsi della repressione pose Lentolo di fronte a crescenti difficoltà, scaturite dalla politica coercitiva del duca e dalle conseguenti scelte militari o nicodemitiche dei valdesi. Lentolo fu molto intransigente nell'affermare la coerenza con la propria fede e sempre in completa sintonia con Calvino in merito all'ortodossia dottrinale, mentre si mostrò più comprensivo nei confronti della resistenza armata dei valdesi. Per loro incarico, nel 1560 egli tradusse in italiano e corredò di una prefazione la *Confessione di fede delle chiese di Francia* presentata al duca Emanuele Filiberto. Nel 1565 fu infine espulso dal ducato di Savoia. Dell'evoluzione religiosa nelle Valli e dei progressi della Riforma in esse Lentolo offrì un importante quadro nei suoi scritti storici – dalla *Lettera ad un Signore di Geneva* (1561) all'*Histoire mémorable de la guerre faite par le Duc de Savoye, Emanuel Philibert, contre ses subiectz des Vallées* (1561), alla summenzionata *Historia* –, che hanno un posto di onore per la causa riformata e per la genesi della storiografia valdese, anche per il loro valore analitico e documentario. Egli

contribuì altresì con le sue traduzioni alla divulgazione di temi della storia europea tra gli italiani.

Il rigorismo del Lentolo si manifestò pienamente quando divenne pastore a Chiavenna nel 1567, nella lotta contro l'eresia diffusa tra i suoi connazionali sin dagli anni Quaranta, dal soggiorno di Camillo Renato: egli fu il primo artefice del controverso Editto delle Tre Leghe (1570), che stabiliva l'espulsione per quanti non si conformavano alla religione cattolica o riformata e attraverso il quale ebbe infine ragione del dissenso ereticale. Lentolo mantenne comunque stretti contatti con l'Italia, dei cui avvenimenti informava con puntualità i pastori di Coira, Basilea e soprattutto Zurigo, offrendo loro un osservatorio privilegiato sul suo paese d'origine.



## II

### GLI ITALIANI E CALVINO

#### 1. *Le comunità calviniste in Italia*

Nel Cinquecento, in Italia fu creata una vasta rete di comunità riformate, dal nord al sud del paese. Con l'importante eccezione dei valdesi, è spesso difficile individuare con precisione se il loro orientamento teologico fosse zwingliano o calvinista, in assenza di strutture ecclesiastiche definite e di informazioni precise sulla loro concezione eucaristica. La Cena rappresentò sicuramente per i membri delle conventicole un momento centrale, come appare anche dalla viva descrizione che ne dette un «fratello» di una comunità capuana, Vincenzo Iannelli:

Erano tre che facevano la cena, notare Ioanne Bernardino Ventrillo, donno Ursino et mastro Iacobo de Caiazza [...] Et lo dicto donno Ursino tagliava il pane ad felle in lla cappella di Santo Stefano [...] et dipoi nge leggeva certe oratione sopra ditte felle de pane, lle quale oratione erano in uno libro de luterani venuto da Lamagna. Et esse benedicte ut supra ne deva una fella de pane per uno et ad esso deposante et ad li altri: «acciptiti et manducate hoc est corpus meum» dicendo dicte parole rozamente. Et de poi dicto donno Ursino pigliava uno bicchiere pieno de vino et nge dicea sopra certe oratione puro de libri luterani dicendo tale parole: «hic est calix et sanguis meum» et altre parole [...] Et ditte dicte parole lo dicto donno Ursino deva ad bere ad uno per uno.

Non è tuttavia chiaro se i riformati italiani dessero al rito eucaristico il valore, attribuitogli da Calvino, di sigillo delle promesse del Signore («divinae erga nos gratiae tesserae»). Scarse sono pure le testimonianze sulla ricezione dell'ecclesiologia ginevrina e sulla sua reale messa in opera nelle comunità italiane. È presumibile che, come in Francia, le conventicole italiane facessero propri quegli elementi che apparivano funzionali alla loro chiesa clandestina, quali la dottrina eucaristica, il legame e il sostegno materiale comunitario, l'appoggio dei riformatori ginevrini. Ciò che è indubbio è che per molti gruppi Ginevra fu un punto di riferimento essenziale e un modello da imitare nelle sue articolazioni istituzionali e teologiche, soprattutto a partire dalla metà del secolo. Secondo Federico Chabod, la celebrazione della Cena e la tensione verso quel modello, nelle sue diverse attuazioni, permet-

tono di individuare le comunità di orientamento calvinista. Ed è posizione condivisibile, malgrado la cautela che impone la fluidità ed ecletticità del movimento riformatore italiano.

Le prime comunità ad aderire alla Riforma ginevrina furono quelle valdesi, formatesi già agli inizi degli anni Trenta. Nel decennio successivo, conventicole e individui di confessione riformata si trovano presenti in varie città d'Italia, grazie alla diffusione dei testi calviniani e alla propaganda degli esuli; di particolare importanza fu quella di Bernardino Ochino, che nelle sue *Prediche* creò il mito di Ginevra, capitale della cristianità, in antitesi a Roma. Fu però soprattutto a seguito della grande ondata repressiva dell'Inquisizione alla metà del secolo, quando con l'ascesa al soglio pontificio di Paolo IV Carafa (1555-59) il Sant'Uffizio portò avanti con sempre maggiore determinazione la sua opera di distruzione del multiforme mondo dell'eresia fiorito in Italia, che Ginevra venne assumendo un ruolo di primo piano nell'indirizzo dei gruppi italiani e nell'attrazione degli esuli. Ginevra offriva un modello in grado di sopperire alla mancanza di un'autorità normativa locale, con il suo sistema dottrinale e la sua struttura ecclesiale ben ordinati; offriva altresì un'organizzazione logistica efficiente per l'evangelizzazione, formando e inviando pastori e maestri negli altri paesi. La formazione di comunità più coese fu favorita dalle pratiche matrimoniali e di proselitismo familiare spesso seguite dai filo-riformati. Un testo fondamentale come il *Sommario della Sacra Scrittura*, il più diffuso insieme con il *Beneficio di Cristo*, forniva d'altra parte una forte motivazione culturale all'impegno religioso dei laici nella vita quotidiana, nella società e nella famiglia. L'espansione del calvinismo raggiunse il suo apice negli anni Sessanta del Cinquecento, quando un reticolo di comunità grandi e piccole costellava la penisola. Ma quello fu anche l'inizio della fine, a causa del pieno successo della repressione messa in atto dalla chiesa romana.

### 1.1 *Le chiese valdesi*

Nel quadro del movimento ereticale italiano le comunità valdesi del Piemonte rappresentano un caso eccezionale per la precocità della loro adesione alla Riforma ginevrina e per il loro saldo e durevole radicamento nel territorio. Fu infatti nel 1532, nel sinodo di Chanforan (sulle alture di Angrogna), che gli eredi di Pietro Valdo sopravvissuti clandestinamente nelle valli del Chisone, della Germanasca e del Pellice adottarono i principi dottrinali ed ecclesiastici riformati fissati da Guillaume Farel, fondendoli con la loro tradizione medievale. Il sinodo segnò un momento decisivo nella storia del movimento valdese, ponendo fine al suo carattere settario, per creare una comunità ecclesiale inserita nel più vasto ambito del protestantesimo europeo. Questo processo di trasformazione poté dirsi definitivamente concluso nel 1564, al sinodo di Villar.

Preparato da anni di contatti personali ed epistolari con i capi della Riforma (Farel, Ecolampadius, Butzer) e promosso da Martino Gonin, il consesso

vide la partecipazione di Guillaume Farel e Antoine Saunier, di tutti i barba del Piemonte, del Delfinato, della Provenza, della Puglia e della Calabria, dei capifamiglia delle Valli. Vi fu approvato un formulario, di cui si conoscono solo 24 articoli (editi da Emilio Comba nel 1876), che fissava i tratti teologici e organizzativi della nuova chiesa. Si trattava di una costruzione solida, che poggiava su un nucleo dottrinale ben definito (rifiuto della teologia e dell'apparato cerimoniale cattolico, accettazione della concezione sacramentale di battesimo ed eucaristia) e su una struttura ecclesiale organizzata, attraverso l'istituzione del culto pubblico, la costruzione dei templi, la creazione di un ministero pastorale stabile e residente nelle comunità locali, la formazione di un concistoro per ogni singola chiesa, lo sviluppo del Sinodo e della Tavola, e la formalizzazione di visite pastorali periodiche. Il legame con la tradizione medievale e con Calvino fu realizzato commissionando a Pierre Robert l'Olivetano la traduzione francese della sacra Scrittura, pubblicata nel 1535 con la collaborazione del riformatore e con una sua prefazione di tono parenetico, mirante ad avvicinare popolo e sovrani alla Riforma. Quest'opera, arricchita di note e commenti, fu poi la base di tutte le successive edizioni francesi.

La chiesa valdese si differenziò da quella di Ginevra sul piano giuridico-ecclesiastico per la struttura sinodale e, sul piano dottrinale, per un'originale miscela di concezioni locali, italiane, francesi e ginevrine. L'influenza di Ginevra fu tuttavia sempre forte, sia per la volontà evangelizzatrice dei riformatori, che inviarono nelle Valli libri, ministri e pastori in numero crescente (una trentina circa), sia perché essa restò il punto di riferimento per gli indirizzi religiosi e organizzativi delle comunità delle Valli e il loro "scudo" protettivo di fronte ai sovrani francesi durante le persecuzioni (soprattutto in quella del Luberon in Provenza, nel 1545). In conclusione, la volontà di Ginevra di "calvinizzare" i valdesi andò incontro al loro desiderio di essere formati nella dottrina e nella disciplina d'oltralpe: una sintonia che si rivelò anche strategicamente importante nello scenario delle guerre di religione in Francia, delle vicissitudini politiche del ducato sabauda e della lotta interna a Ginevra tra Calvino e i suoi oppositori.

La nuova fisionomia ecclesiale favorì la crescita e il consolidamento della chiesa valdese in un breve volgere di anni. Insieme con la costruzione dei templi, si formò un corpo regolare di ministri del culto, che costituì una classe dirigente responsabile delle comunità sul piano civile ed ecclesiastico, spesso coincidenti; la predicazione e l'istruzione conobbero progressi molto significativi. Nel 1558 fu altresì stilata la prima disciplina ecclesiastica che evidenziava il carattere distintivo della prassi sinodale. Solo con il Sinodo del 1564 la chiesa valdese si allineò maggiormente alle *Ordinanze* ginevrine, traendo dall'*Istituzione della religione cristiana* il proprio modello organizzativo – con la creazione della Compagnia dei pastori – e designando Ginevra come arbitro in caso di divergenze disciplinari o dottrinali.

Decisiva per la propagazione del movimento valdese, e in generale della Riforma, fu comunque la situazione politica e religiosa presente in Piemon-

te. Il Piemonte fu difatti una vera e propria «terra d'eresia» sino all'ascesa al trono di Emanuele Filiberto di Savoia (1559). Il movimento riformatore attecchì sin dal 1520 a ogni livello della società, scomponendosi nei suoi diversi orientamenti, da quello luterano a quello riformato e antitrinitario. Vari fattori furono all'origine di questo sviluppo. Il grave stato di decadenza in cui versava la chiesa offrì terreno fertile per le idee protestanti, che si propagarono rapidamente grazie alla contiguità dei territori svizzeri e agli stretti rapporti con essi, alla presenza ramificata delle comunità valdesi, alla debole risposta di Stato e chiesa, incapaci di imporre le proprie decisioni e di adottare una linea comune, a causa dell'intransigente difesa delle proprie prerogative gallicane da parte del duca Carlo II.

Con la dominazione francese, seguita all'alleanza del duca con l'imperatore Carlo V (1536-59), l'eresia dilagò. Nella profonda crisi istituzionale ed economica in cui il paese precipitò a causa dell'eclissi del potere sovrano e della guerra, vennero meno le possibilità di controllo della situazione religiosa. Un controllo che tuttavia i governatori francesi Guillaume du Bellay, Claude d'Annebault, Francesco di Borbone, Paul de la Barthe, Giovanni Caracciolo non vollero esercitare, data la loro generale adesione al credo riformato, condivisa da molti membri del Parlamento e da soldati e comandanti dell'esercito francese (come il de la Noue, il Coligny, il Fürstemberg, il Farel).

Il sostegno dei governatori fu determinante per la fortuna della Riforma in Piemonte. Non solo essi intrapresero una politica tollerante, ma ostacolarono anche l'attuazione dei provvedimenti presi da Francesco I ed Enrico II per la repressione religiosa nei loro territori, come l'editto di Fontainebleau (1540) e l'istituzione della *Chambre ardente* (1549). La vicinanza e poi l'annessione del marchesato di Saluzzo (1548), focolaio d'eresie e terra natale di antitrinitari come Giovanni Paolo Alciati e Giorgio Biandrata, accrebbe le difficoltà di imporre misure coercitive. Importante fu anche l'appoggio politico dei cantoni svizzeri, che esercitarono pressioni sul governo francese e sui sovrani germanici ogni qualvolta la situazione religiosa piemontese diveniva critica.

In questo clima, anche l'azione del Parlamento di Torino, a cui come tutti i senati francesi era stata delegata la lotta contro l'eresia, risultò sostanzialmente inefficace sino agli anni Cinquanta del Cinquecento, benché non mancassero persecuzioni, fughe e condanne. Era comune l'idea che l'eresia fosse un «male senza rimedio», dovuta, come si legge nell'*Histoire véritable des Vaudois* (1678-79), alla consistente presenza di soldati, stranieri, predicatori e venditori di libri d'oltralpe, e alla mancanza di un potere politico capace di reprimerla.

Di questo vuoto istituzionale si avvantaggiarono le comunità valdesi, da poco riorganizzate, che attrassero numerosi seguaci. Il medico Girolamo Alosiano di Busca sosteneva che, nel 1559, trenta ministri predicavano apertamente a circa 40.000 fedeli nelle Valli «la Parola di Dio spoglia di ogni belletto» e amministravano «le altre cose che sono necessarie nella chiesa di Cristo»,



«senza timore dei nemici di Cristo», avendo «rigettate e abolite le tradizioni profane e le bestemmie dei papisti». A Torino Alessandro Guyotin, eminente letterato e giureconsulto, aveva costituito una grande «chiesa di Cristo» (in due comunità, francese e italiana), frequentata anche da molti esponenti delle classi alte e delle istituzioni; in essa operava l'umanista Gaudenzio Merula, «lettore pubblico» fedele di Calvino, morto dopo l'abiura nel 1555. Ad Angrogna, dove era pastore il Lentolo, partecipavano alla Cena 6000 persone e le prediche attrassero fino a 11.000 persone; secondo fonte inquisitoriale, gli eretici ammontavano a 18.000. L'Alosiano sosteneva che non vi era nei territori piemontesi quasi nessuna città o luogo dove mancasse una chiesa, nascosta o manifesta, o, in assenza di ministri, dove non si leggesse la Scrittura nelle dimore private. Le notizie fornite dall'Alosiano sono confermate da un'inchiesta sulla situazione nel ducato di Savoia e in Francia effettuata dal cardinale Antonio Trivulzio nel 1557 per ordine di Paolo IV.

Nella maggior parte di queste comunità, dunque, i fedeli, appartenenti a diversi ceti sociali, si ritrovavano per leggere e commentare la Scrittura e per celebrare la Cena. Alcune, come quella di Carignano, erano grandi e assai strutturate sul piano organizzativo, contando su un concistoro di anziani e diaconi realizzato sul modello delle *Ordonnances* ginevrine. In altre, come in quella di Chieri, nonostante l'adesione cittadina – la città fu denominata «piccola Ginevra» prima di fornire molti esuli alla città svizzera – la situazione era più fluida: si «predicava l'Evangelio» liberamente senza però abbandonare le forme liturgiche cattoliche, per non suscitare scandalo nella cittadinanza. Ed evoluzioni in senso radicale erano frequenti: a Chieri si formò Giovanni Leonardo Sartori, nobile tesoriere della contea di Asti, che dal calvinismo giunse al profetismo e allo spiritualismo estremo, e fu condannato sia in patria sia nei paesi riformati. Come Sartori, anche altri piemontesi radicalizzarono il pensiero riformato, scontrandosi con i tutori dell'ortodossia in Italia e olttralpe. Curione, Gribaldi, Alciati, Biandrata furono le figure più note. Accanto a loro vi furono però numerosi personaggi minori, che testimoniano della molteplicità di interpretazioni a cui fu soggetto il messaggio riformato in Piemonte, come peraltro nel resto dell'Italia. Nel ducato sabaudo, e in particolare nelle zone di confine come Susa e Chambéry, il calvinismo penetrò infatti agevolmente, complice la protezione delle autorità cittadine e la vicinanza di Ginevra: ad Aiguebelle, ad esempio, un canonico fu denunciato per i suoi frequenti viaggi a Ginevra, dove riceveva ammaestramenti e «pestiferi libelli» da trasmettere al popolo e ai nobili locali.

La situazione in Piemonte cominciò a cambiare con l'istituzione della *Chambre ardente* da parte di Enrico II di Valois, che rese l'attività coercitiva del Parlamento più incisiva e sistematica. Anche i valdesi furono soggetti a più decisi tentativi di sottomissione, attraverso editti che, con una sorta di crescendo, imposero la predicazione e l'intensificarsi dei riti cattolici nelle Valli valdesi, la distruzione dei templi e il ripristino del cattolicesimo. La ferma resistenza opposta dalle comunità delle Valli, unitamente agli appoggi di cui godevano in patria e all'estero, scongiurarono l'applicazione di questi

provvedimenti, anche se furono istruiti molti processi ed eseguite sentenze capitali, di cui furono vittime, fra gli altri, il colportore Barthélémy Hector, la predicatrice Maria Cupina, l'ex francescano Paolo Della Riva, il pastore Goffredo Varaglia e il figlio di Sartori, Niccolò.

Gli anni successivi videro il dispiegarsi dell'azione dei valdesi per difendere la propria posizione nello Stato sabauda. Nel 1558 fu emanata la nuova disciplina ecclesiastica. L'anno successivo Guillaume Farel, Pierre Viret, Théodore de Bèze perorarono la richiesta di libertà di culto presentata dai valdesi a Enrico II, con il sostegno del duca di Sassonia, del duca del Württemberg, del langravio Filippo d'Assia e del conte Giorgio di Montbéliard. Nel 1560, sotto la guida del pastore Scipione Lentolo, fu creato un patto di unione politica, ecclesiastica e militare tra le comunità delle Valli per affrontare lo scontro con Emanuele Filiberto di Savoia, il quale, rientrato in possesso del ducato, si impegnò con determinazione nella riaffermazione del proprio potere sovrano, reprimendo l'eresia con spedizioni punitive, persecuzioni, condanne capitali. All'azione coercitiva del duca, dopo accese discussioni interne alle comunità sulla legittimità dell'uso della forza, i valdesi risposero impugnando a loro volta le armi: una decisione che aveva già suscitato la disapprovazione di Calvino, contrario alla resistenza armata contro il legittimo sovrano in previsione delle conseguenze che essa poteva comportare nei conflitti religiosi; e che in effetti comportò nelle guerre di religione in Francia, rispetto alle quali l'episodio costituì un importante precedente. La guerra che ne seguì si concluse con la pace di Cavour del 1561, la "magna charta" della chiesa valdese, che sanciva la sua legittimazione giuridica e la libertà di culto nelle Valli.

Le comunità valdesi conobbero allora un momento di grande fioritura. Le Valli divennero il centro di irradiazione della Riforma ginevrina in Piemonte e il polo di attrazione dei riformati del ducato e, in misura minore, di altre parti d'Italia. Di grande importanza fu il patto di sostegno reciproco stabilito nel 1563 tra le chiese delle Valli del Pellice e del Chisone e le cinque chiese del marchesato di Saluzzo (Praviglielmo, Bioletto-Bietonetto, Verzuolo, Dronero, Valgrana-Centallo), che ebbe il suo coronamento con l'emanazione di *Ordinanze ecclesiastiche* comuni. Questa unione rafforzò molto il movimento riformato, che si propagò tra la popolazione, ma anche nei conventi (come nell'abbazia di Casanova) e negli organi di governo (come a Caraglio). Una fitta rete di chiese costellò la regione (solo nel marchesato, nel 1567, si contavano venti comunità). Verosimilmente non esagerava l'ambasciatore veneziano Francesco Molino, quando scriveva allarmato al Senato cittadino che le Valli erano «infettissime», per la forza raggiunta dal calvinismo: «fra quelle vi sono da 30 e più terre e vent'otto castelli nei quali vi sono le prediche all'ugonotta, ed ivi in poche chiese si celebra la messa ai cattolici che credo non arrivino al cinque per cento».

L'atmosfera che si respirava nelle comunità valdesi delle Valli è ricreata dalle parole del ministro Jean Vineannes, inviato in Piemonte nel 1556. Enthusiasta della sua esperienza, egli scrisse a Calvino dell'accoglienza calorosa

che gli era stata riservata da fedeli che si distinguevano per l'ardente fede religiosa, la massima sobrietà nei costumi, l'estremo rigore morale; tale era il loro desiderio di conoscere e compiere il volere di Dio, che i loro progressi nella fede erano mirabili e quotidiani, nonostante la grande precarietà della loro situazione («sono come pecore destinate al macello»). Concludeva pertanto meravigliato che «non avrebbe mai creduto che Dio avrebbe tenuto nascosti tanti tesori tra questi monti».

Se il movimento riformato poté prosperare, fu comunque anche grazie alla presenza della duchessa di Savoia Margherita di Valois e del suo *entourage*. Formatasi ai principi erasmiani dalla zia Margherita di Navarra, la duchessa di Savoia aderì molto probabilmente al calvinismo, a giudicare dalla sua biblioteca, dai suoi contatti e dal consistente sostegno finanziario che dette alla causa. Nella sua corte, aperta a esuli di tutte le fedi, radunò un gruppo di gentiluomini, signori e nobildonne di conclamato orientamento calvinista e legati ai riformatori francesi e svizzeri, al partito ugonotto e a feudatari piemontesi filo-riformati. Tra gli altri ne facevano parte il tesoriere Jean de Brosse, il medico personale della duchessa Carlo de Rochefort, il suo segretario mons. Di Gioli, l'agente del re di Francia mons. De Boivin, Jacqueline de Coligny, vedova dell'ammiraglio, la contessa di Tenda, Margherita di Saluzzo Condé, con il suo seguito di dame e cavalieri, i nobili casati dei Solaro di Moretta e di Villanova. Questi personaggi crearono una potente rete di protezione per i loro correligionari e fecero opera di evangelizzazione, mentre la duchessa esercitò una certa influenza nel mitigare i propositi bellicosi del suo consorte nella lotta contro l'eresia. Dopo avere scritto due lettere in favore dei valdesi delle Valli al Consiglio di Ginevra, alla sua morte, nel 1574, Margherita lasciò a Emanuele Filiberto un memoriale in cui appoggiava energicamente la loro causa.

La macchina repressiva del duca fu però solo rallentata. Al termine del suo regno, nel 1580, Emanuele Filiberto poté vedere realizzato il suo disegno di eliminazione del dissenso religioso dal ducato. Le comunità valdesi delle Valli e del marchesato di Saluzzo subirono un progressivo svuotamento di fedeli e di pastori e l'isolamento nelle Valli. Ginevra fu per molti il *réfuge* per antonomasia: alla fine del secolo, gli emigrati piemontesi erano duemila. Non si giunse tuttavia a un totale smantellamento della chiesa valdese nel ducato: alcune migliaia di persone rimasero nelle Valli, con maestri e pastori, e mantennero un forte legame con Ginevra e Losanna, consentendo così la sopravvivenza dei valdesi nei secoli successivi.

Assai più breve e drammatica fu la parabola delle comunità valdesi della Calabria. Tra la fine degli anni Cinquanta e i primi anni Settanta la consistente comunità di oltre 6000 membri che si era formata nelle terre del Cosentino, già a partire dal XIII secolo, fu distrutta da una repressione particolarmente brutale, che toccò il suo apice con i massacri della popolazione inerme di Montalto, S. Sisto e Guardia Piemontese nel 1561.

I gruppi valdesi, composti prevalentemente da contadini e piccoli proprietari giunti dalla Val Pellice su richiesta dei signori locali, bisognosi di

braccia, erano riusciti a integrarsi nella popolazione locale senza destare sospetti sino a quella data grazie alla pratica del nicodemismo. Alcune comunità poterono però stipulare dei patti con i baroni locali per preservare i propri elementi etnici caratterizzanti (lingua, sistema dotale e patrimoniale, modalità di trasmissione dei beni e della cultura) e i propri principi ecclesiastici e religiosi, data la disponibilità di molti feudatari a offrire ospitalità a gruppi, conventicole, singole figure ereticali nei propri territori. Così, ad esempio, la comunità valdese di Volturara strinse nel 1532 un trattato di «capituli, patti et conventioni» con la duchessa di Ariano, Beatrice Carafa, in cui si domandava alla «Vostra Signoria Illustrissima se degne concedere a li provenzali che abitano e habitaranno in la vostra città di Volturara che possano vivere secondo llo ro usu et consuetudine et che possano maritare llo ro figliole ad lo ro posta». La disponibilità dei feudatari derivava sia dal loro coinvolgimento nel movimento riformato, non raro nelle élite meridionali, sia dalla loro volontà di autonomia dalle autorità statali ed ecclesiastiche, sia, infine, dalla consapevolezza della presenza, nel territorio calabrese, di vere e proprie *enclaves* autonome per confessione religiosa (calvinista e greco-ortodossa), lingua, norme sociali, legami familiari ecc. Anche la chiesa cattolica dovette fare i conti con questa situazione, che influì molto sulla sua politica repressiva.

L'inizio di più violente campagne antiereticali, promosse da Roma dopo il 1552, e l'evoluzione degli eventi in Piemonte indusse i barba locali a chiedere a Ginevra un sostegno dottrinale, pastorale e logistico. Da Ginevra furono pertanto inviati i ministri Giacomo Bonello di Dronero e Gian Luigi Pascale (già editore a Ginevra), insieme con maestri e catechisti, che iniziarono un'energica opera di evangelizzazione dei valdesi mirante a «mostrare lo ro ch'era necessario più tosto morire che offender Dio idolatrando». Molto probabilmente Pascale offrì ai «fratelli», come base dottrinale, anche il testo calviniano *Come Cristo è il fine della legge*, la traduzione italiana della prefazione di Calvino alla Bibbia dell'Olivetano, da lui ristampata nel 1555. La missione dei «ginevrini» fu brevissima: dopo appena un anno i due ministri furono giustiziati rispettivamente a Palermo e a Napoli. L'inasprimento della persecuzione spinse i coloni a difendersi a mano armata. Quando, in uno scontro a fuoco, fu ucciso il governatore spagnolo di Cosenza, Castagneto, la reazione del viceré di Napoli, il duca di Alcalà, fu terribile. Il paese di S. Sisto, di 6000 abitanti, fu bruciato e distrutto; a Guardia Piemontese, 60 uomini ritenuti colpevoli dell'omicidio furono buttati giù dalle torri. Nel giugno del 1561 fu la volta di Montalto, dove si perpetrò una vera e propria carneficina. Qui, 2000 valdesi «forno tutti scannati e squartati» – come scrisse il gesuita che li aveva confessati – il paese incendiato; ai morti negli incendi e negli scontri armati si aggiunsero gli oltre cento giustiziati per crimini di fede. Quella che è stata definita la «S. Bartolomeo italiana» pose fine all'esperienza valdese in Calabria. Molti sopravvissuti emigrarono nelle Valli, a Ginevra (tra questi Giovan Battista Aureli, poi pastore a Londra) e soprattutto in Sicilia, dove per qualche tempo funzionò una vera e propria

rete clandestina di sostegno ai profughi. Le persecuzioni continuarono fino agli anni Settanta, ma l'eliminazione della comunità fu affidata anche all'efficace azione missionaria e di assimilazione attuata dai gesuiti in quelle che definirono le «Indie di qua».

Ad avere ragione dei valdesi in Puglia furono invece principalmente i gesuiti, con mezzi meno cruenti. Anche qui gruppi di valdesi, provenienti dalla Provenza e dal Piemonte, si erano stabiliti con l'assenso dei feudatari per lavorare la terra in epoca angioina; e anche qui erano riusciti a sopravvivere dissimulando la loro fede o stipulando patti con i feudatari. Le comunità, situate fra la Puglia e il Principato Ultra (a Monteleone, Montaguto, Motta, Celle, Faeto ecc.), si ingrandirono praticamente inosservate fino ai processi calabresi, che rivelarono i rapporti esistenti tra correligionari e dettero avvio alla stagione della repressione in quelle terre. Tuttavia, i fatti calabresi e l'eco che essi avevano avuto indussero l'Inquisizione a cambiare strategia. Alla Compagnia di Gesù, sotto la direzione di Cristoforo Rodriguez, fu affidato il compito di procedere contro gli eretici con «suavità», tramite la conversione, l'ammaestramento, la clemenza verso gli inquisiti e l'alleviamento dei problemi sociali. L'azione dei gesuiti fu molto abile ed efficace, tanto da cancellare la comunità valdese della Puglia, e anche la memoria di essa.

## 1.2 *Nell'Italia del sud*

La chiesa valdese non fu l'unica comunità filo-calvinista in Italia. Restando nel sud del paese, si possono individuare almeno quattro altri importanti centri di attività riformata: Napoli e la Terra di Lavoro, Palermo e Messina. Come in Piemonte, lo sviluppo di queste comunità fu uno degli aspetti della più generale propagazione della Riforma nelle regioni dell'Italia meridionale, dove fiorirono molti piccoli gruppi e conventicole. Nella stessa Calabria, oltre ai valdesi, si formarono altre comunità riformate. In Sardegna vi furono invece soltanto casi individuali.

Anche nel sud Italia la Riforma si distinse per l'alto grado di promiscuità sociale – accomunando nobili, ecclesiastici, popolani, borghesi –, per l'importante ruolo dei religiosi e per gli esiti dottrinali diversi, con figure di tutto rilievo nel mondo religioso e culturale italiano ed europeo, come ad esempio Juan de Valdés, Camillo Renato, Giorgio Siculo, Agostino Doni. Nel Regno di Napoli il movimento riformato presentò tuttavia alcune caratteristiche peculiari, tra loro connesse: la presenza, cruciale, del circolo napoletano di Juan de Valdés, con le sue molte diramazioni e l'evoluzione confessionale diversificata dei suoi adepti; il deciso sostegno di cui il movimento godette da parte delle élite nobiliari ed ecclesiastiche; l'ostilità contro i rappresentanti dell'autorità spagnola e romana, alimentata dalle tradizioni politiche di matrice ghibellina dei feudatari, dall'atteggiamento di gelosa difesa delle proprie prerogative e dal disagio economico e culturale del popolo.

Il valdesianesimo fu l'elemento distintivo, benché non unico, del movimento eterodosso meridionale e rappresentò uno dei principali terreni di coltura della Riforma, nei suoi diversi indirizzi. Il circolo radunatosi intorno a Juan de Valdés nella Napoli degli anni Trenta svolse infatti una funzione fondamentale per la storia della Riforma nel Regno per tre motivi: da esso si propagò un messaggio ereticale, atto a introdurre alle dottrine riformate, che si diffuse largamente e che, soprattutto, conquistò l'aristocrazia feudale e figure chiave nelle istituzioni cittadine. Spiritualismo, gradualismo e nicodemismo furono i cardini del magistero valdesiano, e la ragione della sua grande attrattiva. Esso prospettava un processo graduale di profondo rinnovamento spirituale attraverso l'ispirazione di Cristo e l'esperienza diretta della fede giustificante, che conduceva a una religione tutta interiore, indifferente alle pratiche religiose e alle differenze dottrinali. Era una religione che non implicava rotture aperte con la chiesa cattolica e giustificava il nicodemismo. Proprio il suo contenuto essenzialmente spiritualistico, pur nell'accettazione della dottrina cardine del luteranesimo, la *sola fide*, proprio il suo insistere sull'esperienza piuttosto che sulla conoscenza religiosa e sul cammino differenziato nella fede da parte dei singoli individui resero il valdesianesimo un movimento suscettibile di varia interpretazione, adattabile a esigenze diverse, e di larga fortuna. Da Napoli il movimento si irradiò così in tutta la penisola, in Sicilia e in Europa, approdando anche a posizioni differenti, dal calvinismo all'anabattismo all'antitrinitarismo. Pure nel Meridione non fu raro il passaggio da Valdés a Ginevra.

Per i suoi orientamenti, il messaggio valdesiano era destinato a fare breccia nelle élite (e in particolare tra le nobildonne). Il circolo partenopeo dell'esule spagnolo vide infatti la presenza di grandi aristocratici come il principe di Salerno Ferrante di Sanseverino, il marchese d'Oria Giovanni Bernardino Bonifacio, il marchese di Vico Galeazzo Caracciolo, i nobiluomini romani Ascanio Colonna e Camillo Orsini, di nobildonne raffinate quali Giulia Gonzaga, Isabella Bresegna, Caterina Cibo, Vittoria Colonna, di prelati del livello del cardinale Reginald Pole, del protonotario apostolico Pietro Carnesecchi, dell'arcivescovo di Toledo Bartolomé Carranza, dell'arcivescovo di Otranto Pierantonio di Capua, di ecclesiastici rinomati come Bernardino Ochino, Pier Martire Vermigli, Benedetto Fontanini da Mantova, e ancora di intellettuali come Marcantonio Flaminio. Accanto a queste personalità, figuravano discendenti delle più prestigiose famiglie feudatarie meridionali, per lo più appartenenti all'aristocrazia imperiale, quali i Colonna, i Gonzaga, i d'Avalos, gli Aragona e i di Capua, che erano a loro volta legate ai potenti principi-vescovi meridionali e a ordini religiosi di rilievo, come i benedettini e i cappuccini. Valdesiani come Mario Galeotta, Ferrante Brancaccio, l'arcivescovo Pierantonio di Capua, Giovan Tommaso Minadois, conte di Monitoro e consigliere regio, Giovan Francesco Alois si infiltrarono in sodalizi politico-sociali partenopei come la potente Compagnia dei Bianchi della Giustizia di Napoli o l'Ospedale degli Incurabili, all'interno dei quali cercarono di attuare un disegno egemonico. L'area di proselitismo si esten-

deva altresì a figure del mondo delle professioni e di ceti sociali più bassi, soprattutto attraverso la mediazione dei signori.

L'eresia si annidò dunque nel cuore del potere politico ed ecclesiastico del Regno. A partire dagli anni Quaranta essa assunse vieppiù la forma del calvinismo, dopo il fallimento del grande disegno degli «spirituali» posti ai vertici della gerarchia ecclesiastica – Pole, Morone, Carnesecchi, Soranzo, di Capua – di attuare una profonda riforma religiosa della chiesa in senso valdesiano, dall'alto del Concilio tridentino e del soglio papale (non assegnato a Pole per un solo voto nel 1549). Quella dei signori fu una conquista decisiva per le sorti della Riforma nel sud dell'Italia. Gli esponenti della nobiltà meridionale, del potere feudale e vescovile agirono infatti attivamente nella realtà politica, religiosa e sociale del paese, impegnandosi per la difesa delle proprie prerogative e privilegi feudali e, congiuntamente, delle proprie posizioni religiose, con un atteggiamento di aperta sfida contro l'autorità spagnola e romana, alleate nella repressione dell'eresia e dell'indipendentismo baronale.

La lotta dei baroni assunse una valenza ampia, ricollegandosi alla tradizione politica filo-imperiale e autonomista della nobiltà, in netto contrasto con il tentativo di concentrare il potere attuato allora dalla Spagna e dal papato, anche con l'istituzione delle due Inquisizioni. Il conflitto si collocava, traendone alimento, nella difficile situazione del paese, denominato dai gesuiti le «Indie di qua» per lo stato di gravissima ignoranza del clero e della popolazione, doppiamente oppresso dalla Spagna e da Roma, percorso da fervide attese di rinnovamento religioso e sociale. Le rivolte scoppiate contro l'espulsione degli ebrei dal Regno e l'istituzione dell'Inquisizione spagnola e del Ministro del Sant'Ufficio romano, l'opposizione contro l'insediamento nel vescovato di Napoli di Gian Pietro Carafa (grande inquisitore e poi futuro Paolo IV) furono manifestazioni chiare di tale riottosità verso l'autorità temporale del papa e l'egemonia spagnola. La crisi religiosa comportò quindi una politicizzazione del ceto feudale del Meridione che, pur obbedendo principalmente ai propri interessi corporativi e privatistici, si inserì nel gioco politico tra vicereame, papato e impero.

Nel concreto, l'atteggiamento degli aristocratici si tradusse nell'attività di proselitismo svolta personalmente o da una fitta rete di «creati», di familiari, di predicatori, di propagandisti spesso da essi indottrinati e agenti sotto la loro protezione, che costituirono il legame tra l'aristocrazia e la riforma «popolare». Ma particolarmente importante fu l'appoggio logistico offerto dai feudatari a gruppi, a comunità ereticali, a singoli eterodossi nei propri domini o nelle proprie zone d'influenza, all'interno dei quali era possibile confessare la propria fede al riparo dalla persecuzione cattolica. Almeno sino al 1552 molte zone dell'Italia meridionale ebbero confini inviolabili per lo Stato e la chiesa, fieramente difesi dai baroni e dai vescovi-principi. Tanto che il Regno sembrò per un momento assomigliare, dal punto di vista religioso, alla Polonia, rifugio di tutti i radicali grazie all'autonomia politica degli aristocratici che la governavano. A partire dal pontificato di Paolo IV

(1555-59), la situazione mutò drasticamente. Furono inferti colpi violenti al movimento eterodosso nel Regno di Napoli, considerato un luogo simbolico e strategico in quanto epicentro delle eresie in Italia – e delle più radicali e “contagiose” per le alte gerarchie della chiesa – e in quanto luogo di coesistenza di confessioni diverse (valdesi, greci ortodossi, musulmani, giudaizzanti). Tuttavia, fu solo con grande difficoltà che Spagna e Roma riuscirono a imporre la propria autorità nei territori meridionali, e mai completamente.

L'eresia si era intanto estesa a intere comunità, divenendo un fenomeno importante nel Meridione, benché minoritario. A Napoli, i primi gruppi calvinisti nacquero nei primi anni Quaranta, dopo la morte di Valdés e la fuga oltralpe di predicatori molto popolari nella città come l'Ochino, il Vermigli e Giovanni Buzio da Montalcino. Circa vent'anni dopo, l'Inquisizione scopriva una rete ampia e ramificata di “fratelli”, 200 dei quali inquisiti. Giovanni Micro, Giovan Battista Sasso, Giovan Francesco Alois, il medico Giacomo Sala, il notaio Fabio Populo e Annibale Salato, ex benedettino maestro di scuola a Napoli, ne furono alcuni esponenti. Dalla viva voce del Sala veniamo a conoscenza delle loro dottrine, apprese attraverso contatti e la lettura di molti libri proibiti: essi credevano che «nell'ostia consacrata non sia il corpo di N. S.re Jesu Cristo realmente e per questo sia idolatria a sentir messa» e «che li predestinati necessariamente si salvino e quelli che non sono predestinati vadino necessariamente all'inferno tollendo il libero arbitrio». Il Populo confessò anche di aver partecipato «alla cena fatta al modo degli eretici». Per alcuni, il calvinismo fu l'approdo ultimo dal valdesianesimo. Il caso più celebre fu quello del marchese Gian Galeazzo Caracciolo, pronipote di Paolo IV e legato, con la sua potente famiglia, da solidi vincoli al soglio pontificio: convertito dal Vermigli, egli espatriò a Ginevra per assumervi un ruolo di spicco nella comunità italiana, rinunciando al potere, al suo cospicuo patrimonio e alla moglie (dalla quale divorziò «per motivi religiosi»), a causa della sua passione «veemente e vigorosa» per la Riforma. Gian Francesco Alois, prima valdesiano e poi membro attivo della comunità riformata della Terra di Lavoro, pagò invece con la morte la sua decisione di restare in patria.

L'eresia si infiltrò anche nei territori limitrofi a Napoli. Nei casali disseminati nel territorio tra S. Maria Capuavetere e Caserta, la cosiddetta Terra di Lavoro, dal 1544 al 1564 si sviluppò una delle più ampie e attive comunità riformate presenti nell'Italia cinquecentesca, sotto l'egida di feudatari casertani (tra cui l'Alois). Come la grande maggioranza delle congreghe italiane, non aveva un ordinamento ecclesiastico strutturato secondo il modello ginevrino, ma può essere identificata come una vera e propria comunità ecclesiale per il valore assegnato alla Cena di momento liturgico centrale nella vita religiosa. Era caratterizzata da compattezza, spregiudicatezza nel manifestare le proprie convinzioni (la Cena era officiata in chiesa), forte impegno nella propaganda e nell'istruzione degli adepti, attraverso la lettura della Bibbia e di testi riformati. Aveva rapporti stretti con Caserta, da cui provenivano i predicatori più importanti, ma anche con le città riformate svizzere, grazie



ai viaggi del capo della setta, Ursino de Rocchia; era invece autonoma dal movimento valdesiano.

La maggioranza dei membri della comunità era di estrazione sociale bassa (contadini, piccoli artigiani, sarti, muratori, funari ecc.), ma di essa facevano parte anche figure di un certo rilievo intellettuale e sociale, per lo più esponenti della classe media di piccoli possidenti o di notai, come la famiglia de Rocchia, da cui provenivano due dei personaggi più in vista, don Ursino e don Vincenzo, o i notai Ventriglia, o il canonico Pietro Antonio Cirillo. Anche l'arcivescovo di Capua, Apollonio Merenda, ebbe rapporti con il gruppo. Tra le figure dei predicatori si distinsero l'agostiniano siciliano e maestro di scuola Lorenzo Romano, di origine valdesiana, e Simone Fiorillo, destinato a diventare uno dei personaggi più influenti della comunità italiana di Ginevra e poi ministro a Chiavenna e a Tirano. I due leader della comunità erano però Iacobetto Gentile, «cositore de vestiti», e fra' Vincenzo Iannelli, funaro poi frate e diacono della chiesa di S. Stefano, dove si riuniva la comunità. Altri luoghi di ritrovo erano la bottega di Gentile e il casale del ricco possidente Giovan Francesco Alois.

La comunità conobbe, a partire dal 1550, una fase più pubblica ed espansiva, che attirò subito l'attenzione dell'Inquisizione. Per volere dell'arcivescovo di Capua Fabio Arcella, l'azione repressiva fu effettuata anche con il ricorso alla confessione coatta delle proprie responsabilità e di quelle altrui al confessore e poi al Sant'Uffizio sotto pena di scomunica. Questa «anomala tipologia investigativa» che infrangeva il sigillo sacramentale della confessione e il suo valore protettivo, trasformandola in strumento di auto-denuncia e di delazione, fu largamente impiegata in età tridentina in quanto prassi efficacemente pervasiva delle coscienze. Consentì anche di distruggere quasi completamente la comunità capuana. Grazie alla "lista" compilata dai confessori, 117 persone furono inquisite e il nucleo principale del gruppo fu processato e condannato a pene severe, per un totale di 53 condanne. I suoi capi, Gentile e Iannelli, furono bruciati sul rogo nel 1552, dopo un processo nel corso del quale avevano fieramente rivendicato le proprie idee: Gentile si difese da solo perché «né vole procuratore né avvocato excepto Iesu Christo», rifiutandosi di baciare la croce con l'argomento che «la croce la tengo a lo core». Pene più lievi furono inflitte a quelli che abiurarono o si autodenunziarono (dalle galere ai cartigli sulla schiena con la scritta eretico). Iniziò allora la diaspora del gruppo verso Ginevra. La dispersione definitiva della comunità, composta prevalentemente da mogli, figli e parenti degli eretici già condannati, ebbe luogo dieci anni dopo, nel 1563-64, in seguito alla repressione dei valdesi della Calabria.

Il "contagio" ereticale si diffuse in numerose altre diocesi del Regno, stando alle testimonianze degli ecclesiastici. Si propagò, ad esempio, nella lontana diocesi di Policastro, in Lucania, per l'azione del vescovo Nicola Francesco Missanelli, che chiamò presso di sé il Lentolo e altri predicatori per organizzare e attuare l'opera di evangelizzazione in quelle terre remote. Spesso, il preciso orientamento confessionale dei «fratelli» è chiaro. In

alcuni casi si può comunque ipotizzare l'adesione al calvinismo dai viaggi a Ginevra e in Francia degli eterodossi, come per Paolo di Miglionico, giustiziato ad Anglona nel 1566, o per Colella e Loreto Damiani, animatori di un gruppo a Nocera.

Nel caso della città di Salerno, la formazione di conventicole riformate fu favorita dalla protezione accordata dai signori locali, il principe Ferrante di Sanseverino e la moglie Isabella Villamarina, e dall'arcivescovo di Salerno, Girolamo Seripando, tutti membri del circolo valdesiano. Famiglia tra le più prestigiose della nobiltà meridionale, nota anche per l'attività culturale che si svolgeva nei loro palazzi, i Sanseverino erano assurti a simbolo della difesa della libertà e dell'indipendenza del Regno napoletano a seguito della lotta intrapresa dal principe contro l'introduzione del tribunale dell'Inquisizione spagnola. La sua ribellione gli attirò l'ammirazione del popolo e la vendetta del viceré di Napoli, con accuse di eresia e ribellione che lo costrinsero alla fuga, prima a Venezia, poi in Francia, dove morì in miseria, dopo aver tentato di promuovere uno sbarco dei francesi e di Solimano il Magnifico per liberare il Regno di Napoli. La moglie, istruita nelle dottrine valdesiane dal Seripando, suo consigliere e guida, fece assolvere, con la sua intercessione, un gruppo di calvinisti salernitani, ordinando poi la distruzione delle carte processuali affinché non ne giungesse notizia a Napoli.

A partire dalla metà del Cinquecento, comunità di orientamento calvinista fiorirono in Sicilia. La Sicilia fu partecipe di quel «calvinismo del Mediterraneo» che è stato individuato come irradiazione della Riforma da Lione alle coste, appunto, del Mar Mediterraneo. Ad aprire una profonda breccia nella coscienza religiosa degli isolani erano stati il messaggio luterano e quello valdesiano, che erano penetrati in tutti gli strati sociali, nel mondo laicale come in quello religioso, sino a toccare i vescovi di Catania e Messina. Come altrove, il pulpito era stato uno dei principali veicoli delle nuove idee. Il quaresimale di Bernardino Ochino del 1540 fornì un formidabile impulso alla diffusione delle dottrine riformate, spingendo un consistente gruppo di siciliani colti, borghesi e nobili, a recarsi a Napoli, Roma, Ferrara, Modena, Venezia per conoscerle e a farsene poi divulgatori in patria e all'estero. La predicazione dei minimi di san Francesco di Paola, irradiandosi dalla Calabria, fu all'origine dell'ampia propagazione delle dottrine luterane innanzitutto nel messinese. Nell'isola era allora presente anche il minorita Paolo Ricci, più conosciuto come Camillo Renato, destinato a diventare, con le sue idee radicalmente spiritualistiche sui sacramenti e la vita religiosa, il punto di riferimento di Sozzini e degli esuli italiani nei Grigioni contro l'ortodosso pastore Agostino Mainardi e, poi, dopo il caso Serveto, contro lo stesso Calvino (al quale indirizzò un lungo carne accusatorio). Nella seconda metà del secolo, giunsero infine nell'isola i pastori calvinisti in visita alle colonie valdesi della Calabria e i profughi di esse.

Un editto emanato nel 1543 da Arnaldo Alberini, inquisitore e vescovo di Palermo, cercò di neutralizzare l'altra «arma» della propaganda riformata, la stampa. Ma se il divieto riuscì a bloccare la produzione locale di testi eterodossi,

nulla poté contro l'abbondantissimo flusso di opere provenienti da fuori. Né altrimenti avrebbe potuto essere. La Sicilia era un importante crocevia delle rotte commerciali del Mediterraneo, un cosmopolitico e trafficatissimo luogo di passaggio di merci e di mercanti, navigatori, artigiani, maestri di scuola, soldati, religiosi di fedi diverse, provenienti dall'Africa, dall'Oriente, dal Portogallo, dalle Fiandre, ed era, al tempo stesso, parte del Regno di Napoli. Per bloccare le migliaia di libri continuamente scaricati dalle navi, l'Inquisizione dovette creare uno speciale corpo di polizia addetto alle ispezioni delle imbarcazioni. I testi eterodossi viaggiavano infatti spesso nascosti tra le merci. Verso il 1550 un orefice trevigiano, sicuramente in contatto con il gruppo degli orefici protestanti di Venezia, fu accusato di avere inviato a Messina una cassa piena di libri; dalla capitale partenopea, il nobile Filippo Campolo, di spiccate inclinazioni ereticali, spedì, in una cassa contenente generi alimentari, un commento alle epistole paoline e un libretto propagandistico dal titolo *Qui loci sunt docendi pro evangelio plantando*: si giustificò con l'inquisitore affermando che gli erano serviti per calzare bene i vasi della marmellata!

Tutti questi fattori, unitamente alle condizioni sociali ed economiche proprie della Sicilia, furono all'origine della notevole penetrazione e della durata del movimento protestante nell'isola. Esse sono attestate dai numerosi processi inquisitoriali, intentati sino alla fine del secolo, e dalla considerevole entità della colonia siciliana (e in particolare messinese) che si insediò a Ginevra, celebrata dal poeta Giulio Cesare Pascali. Anche nell'isola, alla Riforma pose argine l'azione congiunta degli inquisitori spagnoli e del viceré, pur lacerati da aspri conflitti giurisdizionali e da rivendicazioni di prestigio. Esempio è la tormentata vicenda del barone Bartolomeo Spadafora, valdesiano, vittima delle Inquisizioni spagnola e romana, che lo colpirono nella carriera politica, nella proprietà e nella persona, nonostante la protezione del viceré spagnolo, della Repubblica di Venezia e di suoi altolocati correligionari come la Colonna, il Morone, il Carnesecchi, la Gonzaga; la sua lotta contro la persecuzione durò vent'anni, ma si concluse felicemente.

In Sicilia, dopo la propagazione del messaggio valdesiano negli anni dal 1539 al 1547, negli anni Sessanta iniziò la fase più propriamente luterana e soprattutto calvinista del movimento eterodosso isolano, destinata a durare per tutto il decennio successivo. Una sua caratteristica peculiare fu la grande importanza rivestita dalla presenza dei forestieri, calabresi, veneziani, genovesi, ma anche francesi, tedeschi e fiamminghi.

L'apporto straniero fu essenziale per la nascita della comunità riformata di Palermo, che registra la quasi totale assenza di isolani. Primi propagatori della dottrina calvinista furono infatti due francesi, il giurisperito Mariano Olinvoltis, funzionario del viceré don Giovanni Vega, e Pierre Robert della Goletta di Tunisi, entrambi poi condannati dall'Inquisizione. Rilevante fu anche il ruolo di Jacques Ques, che officiava la Cena nella sua dimora e istruiva un gruppo di adepti. Gli stranieri fondarono anche una lega, con un'organizzazione piuttosto articolata in città e nella periferia, dove, in case private o nelle taverne, si tenevano riunioni. Ad esempio, era nota l'osteria

del tedesco Cristoval Pion, nella quale non si rispettavano i digiuni canonici, e ai piaceri della tavola e dei dadi si univano la lettura della Bibbia e di testi eterodossi. Luoghi di raduno erano la casa di una certa Brigida da Cascina di Pisa e quella di Jacques Ques. Secondo le autorità, la propaganda riuscì «a infettar en el Reyno, mayormente los que eran casados, a sus mugeres». In realtà, i siciliani furono quasi assenti dalle riunioni, alle quali parteciparono invece, tra gli altri, il genovese Niccolò, fabbricante di fusti di archibugio, il trentino Giacomo Riis, maestro di scuola ma dotto in latino, greco, ebraico, due guardie tedesche del viceré, Thomas Quifort e Hanzain, il sacerdote calabrese Jacopo Cortes, l'olandese Giovanni di Gand, i francesi Natal Rosano, domestico del marchese d'Avola, proveniente dalla roccaforte calvinista de La Rochelle, Pietro di Arnaldo, mercante di Angers, e Carlo Borgognone, calzettaio.

I gruppi palermitani non avevano un carattere omogeneo dal punto di vista dottrinale, poiché convivevano al loro interno membri con orientamenti calvinisti accanto ad altri più genericamente «luterani». Se Natal Rosano rivelò agli inquisitori la piena conoscenza di «todas las opiniones de Calvino» e della Bibbia, Giovanni di Gand, che pure era una figura di spicco, confessò soltanto il rifiuto dei santi, del purgatorio, del primato del papa, della messa, sostituita con la preghiera personale. Il gruppo fu scoperto alla fine degli anni Sessanta e, con l'accusa di essere «lutherani», tutti i membri furono costretti all'abiura, alla fuga o a subire pene molto severe. Fra gli esuli vi fu Girolamo Ferlito, divenuto nel 1565 pastore della chiesa italiana di Londra, e Camillo Renato.

Con la stessa accusa, che non ci permette di individuare con precisione il loro indirizzo dottrinale, a Catania furono condannati alla frusta o alle galee 67 eretici, per lo più appartenenti alla classe nobiliare. Lo stesso vescovo cittadino Nicola Maria Caracciolo fu processato dal Sant'Uffizio romano.

Assai più netta fu l'identità confessionale della comunità di Messina. Non casualmente la maggiore comunità calvinista della Sicilia si sviluppò in questa città. Messina era, nel Cinquecento, all'apice del suo potere politico ed economico. Repubblica aristocratica nel vicereame, beneficiaria di molti privilegi, era il primo centro produttivo dell'isola, con la sua industria serica e orafa, e il più internazionale: la sua fiera annuale godeva di larghissima risonanza ed era affollata da persone giunte da ogni dove. In questo ambiente aperto e cosmopolita, l'eresia non tardò ad attecchire e propagarsi. Gli scarsi documenti processuali rimasti rivelano la presenza di una comunità di 70 seguaci (ma il loro numero era senz'altro superiore), impegnati in una vigorosa attività di proselitismo, destinata a dispiegarsi dagli anni Cinquanta agli anni Settanta e a stimolare la nascita di gruppi nei paesi vicini: Mandanici, Santa Lucia, Gala, Lipaglara, S. Pietro di Manforte, Randazzo, Taormina.

Il nucleo messinese attirò artigiani (in particolare orafi), mercanti, operai, alcuni professionisti, nobili, religiosi (soprattutto benedettini), diverse donne. Alcune di esse, come Caterinella Rizzo e Giovanella Crapiti, rispettivamente mogli del commerciante Giovanni Antonio e del pittore Antonio, nei pro-

cessi rivelarono le loro convinzioni calviniste e la loro solida preparazione teologica, che dovevano essere la cifra caratteristica del gruppo. La vita religiosa della conventicola emerge anche dalla confessione del sacerdote Giuseppe Stagno, di provenienza nobiliare. Nel secondo processo da lui subito nel 1568, a seguito della delazione di un benedettino, questi raccontò sotto tortura della ventennale esistenza di un gruppo che si riuniva in vari luoghi cittadini e circonvicini, nel quale si veniva istruiti nella dottrina riformata, si leggevano «libri luterani» e una lettera di Calvino che esortava alla coerenza con la «fede spirituale», presumibilmente la già ricordata traduzione italiana della prefazione alla Bibbia dell'Olivetano. Un argentiere, Piero Angelo Musco di Reggio Calabria, legato agli orafi siracusani e veneziani, durante il processo dichiarò, tra l'altro, che i pastori di Ginevra erano gente dabbene e i preti cattolici lupi rapaci; morì «defendiendo no aver Yglesia Romana y lo demas que de aquí se sigue». Di idee calviniste era probabilmente Filippo Campolo, proprietario di un'intera biblioteca di libri proibiti, che durante il processo rivelò la sua conoscenza della dottrina della predestinazione. Il gruppo messinese si disperse a seguito di condanne e abiure, e con la fuga a Ginevra di molti dei suoi adepti. L'inquisizione colpì pure il vescovo di Messina, Francesco Verdura.

Un elevato numero di vittime della repressione inquisitoriale contò la comunità di Mandanici, un paesino situato a 40 km dalla città e abitato da circa 270 famiglie. L'autodafè fu celebrato quattro volte per l'esecuzione della sentenza contro i leader del gruppo, il sacerdote Minico Santoro e il maestro di scuola Giovan Battista Pellizzeri, il sacerdote Giacomo Pellizzeri e Riccardo Fruxa. Santoro e Pellizzeri scontarono così l'alacre azione di proselitismo svolta nel corso di un ventennio, che giunse fino a Messina coinvolgendo contadini, carbonai, muratori, panettieri, sarti, barbieri, sacerdoti come Giovan Battista Castrogiovanni e Giovanni Spataro, tessitori e cimatori di panni come Antonio Cacoparo e Nello di Franco. Forse il gruppo godette dell'appoggio di personaggi altolocati: nei processi figurano Giovan Matteo de Micheli, «regidor de Mandanichi» e Luciano Mamuni di Mandanici «regidor de una aldea». Secondo le testimonianze degli inquisiti, il Santoro era un predicatore suadente, nonostante la cultura modesta e la sua umile condizione di prete di campagna. Quando fu sottoposto a processo, contadini di S. Lucia e di Gala ne organizzarono la fuga dalle carceri inquisitoriali.

Non sembra invece identificabile come calvinista la conventicola ereticale che si radunò per vent'anni nel monastero messinese dei benedettini di S. Placido di Colenerò, prima di essere scoperta e distrutta nel 1569, con abiure ed esili. I processi a carico dei religiosi e dei laici da questi convertiti, che erano spesso in rapporti di lavoro con il convento, rivelano infatti soltanto la loro condivisione del principio della giustificazione per fede, del rifiuto del primato pontificio e dei santi. Un confratello fu accusato di leggere le epistole di san Paolo «en sentido luterano», così come da «luterano» morì il chirurgo Leone Lagana di S. Lucia, che in vita aveva convertito molte suore del convento di Montevergine.

«Hereges luteranos» furono definiti i membri dei gruppi riformati del Siracusano dagli inquisitori che li condannarono, all'abiura, all'abitello e, in alcuni casi, alla morte: ma, in realtà, è molto probabile che molti fossero invece calvinisti. Giacomo Bonello e Francesco Gioan Porcaro furono entrambi giustiziati per aver negato che «Cristo non calava nell'ostia, le indulgenze e il papa» e per aver lodato «le cose di Lutero et altri errori». Antonio Russo, di professione medico empirico, confessò di credere nella presenza solo spirituale di Cristo nell'eucaristia e di rifiutare riti e dottrine romane, e fu per questo condannato a tre anni di abitello; alcuni anni più tardi, sua moglie Margarita fu bruciata «in effige», perché morta in prigione da «luterana» nel corso del processo.

Non furono queste le sole vittime della repressione inquisitoriale nel Siracusano: accanto a loro figurano i sacerdoti Giovan Giacomo Petrone e Sebastiano Carbeni, Antonio di Antona, Michele Giovanni Carobeni, Matteo de Amodeo, lo scarparo Pietro Giovanni Tommaso e il notaio Barbato Ungano, condannato al carcere a vita. Molti furono gli inquisiti che decisero di riconciliarsi con la chiesa cattolica, due soli emigrarono a Ginevra. A Siracusa, Noto, Ferla, Spaccaforro, Buscemi l'adesione alle nuove dottrine era stata infatti larga e ramificata. Ne erano stati attratti maestri di scuola, sacerdoti, professionisti e artigiani (soprattutto argentieri), in rapporti con gli isolani e i forestieri, che avevano dato vita a gruppi attivi e solidali, dalla vita più che ventennale: gli ultimi processi furono celebrati nel 1571.

La propaganda protestante non dette frutti nella Sardegna spagnola, terra povera e culturalmente arretrata, non controllata neppure dall'Inquisizione, priva di mezzi e di sostegno politico. I casi di adesione al calvinismo – come in generale alla Riforma – furono pochissimi. Della decina di nomi in tutto che figurano negli atti processuali, probabilmente solo il vetraio piemontese Ambrogio Veraldo era calvinista. Altri, pur emigrando oltralpe, ebbero percorsi religiosi più complessi. Il medico Nicola Gallo, esule a Ginevra, divenne antitrinitario. L'umanista e geografo Sigismondo Arquer assunse posizioni religiose indipendenti. Altri, come il nobile veronese don Carlo de Sesso, imparentato con la casa reale spagnola e in relazione con il gruppo degli «spirituali», furono valdesiani o genericamente protestanti.

### 1.3 *Nell'Italia centrale*

Risalendo la penisola, il quadro del movimento riformato italiano si fa ancora più ricco e animato. Anche nell'Italia centrale la Riforma investì i centri del potere politico e religioso, guadagnando adepti nei ceti dirigenti cittadini, tra i nobili, gli intellettuali, gli alti prelati. Fu un fenomeno importante, benché minoritario, che in qualche caso trasse forza dalla protezione accordata delle autorità politiche, se non altro per la volontà di tutelare la propria indipendenza contro le ingerenze romane. Questo senso del proprio prestigio generò anzi, talvolta, nei governi cittadini la speranza, o meglio

l'illusione, di poter praticare la libertà religiosa in virtù dei privilegi legati al loro ruolo pubblico: avvenne a Lucca, a Modena, a Faenza. A Ferrara, Firenze, Urbino furono gli stessi sovrani a tollerare, per motivi diversi, l'eresia. Il duca Ercole II, fedele a Roma anche se geloso tutore della propria sovranità, vi fu costretto per il suo vincolo matrimoniale con Renata di Francia. La politica antipapale seguita da Cosimo de' Medici sino all'elezione di Giulio III fece sì che a corte e in ambienti vicini a essa, come la prestigiosa Accademia fiorentina o la tipografia granducale, figurassero seguaci delle dottrine valdesiane o protestanti, mentre Lorenzo Pontormo affrescava una vera e propria Bibbia valdesiana nella chiesa medicea di S. Lorenzo. Nel ducato di Urbino, ad aprire le porte all'«empietà luterana» fu la duchessa Eleonora Gonzaga (sorella del cardinale Ercole Gonzaga), nonostante l'opposizione del marito Guidobaldo II Della Rovere: sensibile alle nuove idee religiose, ebbe rapporti con Antonio Brucioli, con il noto propagandista Pietro Panfilo e con il cardinale Federigo Fregoso, che le dedicò il suo *Pio et christianissimo trattato della oratione*, di ispirazione affine al *Beneficio di Cristo*.

Non irrilevanti furono i tentativi di dare vita a esperienze religiose alternative pure da parte dei rappresentanti della gerarchia ecclesiastica: basti, per tutte, l'istituzione dell'*ecclesia Viterbensis* del cardinal Pole. A livello popolare, il «contagio ereticale» fu in certi casi dilagante: Modena – il caso certo più clamoroso – fu paragonata dal vicario del vescovo a «una novella Praga» per la diffusione delle eresie. Nella stessa Roma, peraltro, si registrarono infiltrazioni calviniste ad opera di francesi e savoiard.

Come nel resto della penisola, sebbene con maggiori resistenze che altrove, questa straordinaria stagione di fermento religioso cominciò a inaridirsi a partire dalla metà del secolo, con il rafforzamento dell'Inquisizione e il definirsi del modello tridentino di chiesa e di società, a cui gli Stati italiani finirono con l'allinearsi per ottenere legittimità al proprio potere e maggiore controllo nei propri domini. Emblematico è il caso del protonotario apostolico Pietro Carnesecchi, consegnato all'Inquisizione da Cosimo de' Medici dopo il riavvicinamento al papato che valse al duca la concessione del titolo granducale e determinò la fine del fenomeno ereticale nei suoi domini. La debolezza dei sovrani italiani veniva colta dall'anonimo traduttore del *De vitandis superstitionibus* di Calvino come causa della mancata riforma in Italia: «I principi italiani non hanno alcuna libertà né autorità di poter introdurre l'Evangelo e la vera religione in quel dominio dove sono signori». Il loro scopo primario, come già aveva notato Machiavelli, era di «mantenere lo Stato».

La città della Toscana che svolse senz'altro un ruolo eccezionale nel movimento protestante italiano fu Lucca. La sua nomea di «città più infetta d'Italia» era largamente diffusa nella penisola e olttralpe. A Lucca, infatti, fu l'intero patriziato cittadino ad aderire alla Riforma, per ragioni religiose, ma anche politiche. In questa repubblica indipendente, soggetta all'Impero e fiera avversaria dell'espansionismo mediceo, si realizzò una saldatura tra eterodossia e repubblicanesimo, che ne connotò e influenzò la vita politica e

civile per tutto il XVI secolo. Ne fu clamorosa manifestazione il fallito complotto organizzato nel 1546 dal gonfaloniere Francesco Burlamacchi, con l'appoggio del patriziato favorevole alla Riforma, per abbattere la signoria dei Medici e creare una federazione di città libere della Toscana sotto l'egida dell'imperatore. Il ceto dirigente cittadino mirò a realizzare la città di Dio sulla terra: un progetto in cui si fondevano gli ideali tardo-comunali della religione cittadina e della libertà repubblicana e la cosiddetta «teologia per la città», che, in virtù del sacerdozio universale, vedeva i laici impegnati in prima persona nel governo della società. Questo progetto mise Lucca in sintonia con le città d'oltralpe dove fu attuato: la Zurigo di Zwingli, la Strasburgo di Butzer e soprattutto la Ginevra di Calvino, con cui i lucchesi ebbero rapporti continui. Lucca era, d'altra parte, inserita nei circuiti internazionali con un ruolo di primo piano per i suoi traffici mercantili e finanziari, legati soprattutto alle banche e alla fiorentissima industria della seta. Le famiglie lucchesi, dotate di solide fortune e di influenza politica, erano presenti sulle piazze, nelle corti dell'Europa occidentale e orientale. Particolarmente importante fu il suo ruolo a Lione, piazza d'affari privilegiata dai toscani, e «porta della Riforma» nel Mediterraneo.

Le idee eterodosse penetrarono a Lucca, in data precoce, attraverso questa rete di scambi commerciali, la predicazione – cruciale, pure qui, quella dell'Ochino – e l'attività di proselitismo svolta sia da intellettuali quali Curione, Aonio Paleario, Ortensio Lando, sia da autorevoli religiosi presenti nei conventi cittadini, come Pier Martire Vermigli, Emanuele Tremellio, Celso Martinengo e Girolamo Zanchi. L'azione di queste figure fu fondamentale per lo sviluppo del movimento ereticale cittadino che, fruttificando su un fertile sostrato erasmiano, si orientò decisamente verso Ginevra.

Nel convento di S. Frediano, per impulso di Vermigli, nacque la celebre *ecclesia Lucensis*, la principale «setta del diavolo» lucchese. Con il tempo, essa assunse il carattere di una vera e propria comunità calvinista, destinata ad avere lunga vita (durò sino al 1575) e dotata di solida base cittadina. Al gruppo originario raccoltosi intorno al Vermigli, animato da rappresentanti della classe dirigente cittadina quali Niccolò e Michele Diodati (tre volte gonfaloniere), Matteo Gigli, Regolo Turrettini, Niccolò Arnolfini, Bernardino Macchi, Francesco Cattani, Niccolò Liena, Vincenzo Castrucci, Stefano e Cristoforo Trenta con le loro mogli e figli, si aggiunsero poi figure di spicco del mondo mercantile come Filippo Calandrini, fieri esponenti del repubblicanesimo come Pietro Fatinelli, o delle professioni, quali il giurista Niccolò Balbani e il soldato Rinaldo da Verona. Il movimento si infiltrò poi in tutti i ceti sociali. Fino all'estinzione dell'eresia in città, il convento di S. Frediano rimase un attivissimo centro di irradiazione religiosa, che portò alla nascita di molti gruppi e conventicole dalla varia posizione dottrinale e connotazione sociale.

Oltre al convento, furono le dimore nobiliari a fungere da luoghi di ritrovo per la celebrazione della Cena – concepita secondo la concezione ginevrina –, per la lettura e la discussione della Bibbia, dei Padri e di testi eterodossi.



Assai influente per la conversione alla Riforma fu anche un francese, certo Lodovico o Aluviso, un «eretico marcio» proveniente da Ginevra, che spronò i «fratelli» alla fuga «con dir che qui siamo in cattività et perciò dovremmo andare in Ginevra et in quelli luoghi dove si pratica l'Evangelo et la parola d'Idio liberamente». Sotto i colpi della repressione, l'*ecclesia* si frantumò in numerose conventicole, indicate come «relique di Pietro Martire e don Celso»: nella maggiore di queste ancora nel 1575 Giovanni Balbani celebrava il rito eucaristico.

Il patriziato cittadino si adoperò per la diffusione della Riforma anche potenziando il sistema d'istruzione e stabilendo relazioni con i circoli calvinisti e culturali italiani, di Napoli, Modena, Ferrara, Bologna, Firenze, mediante il tramite degli eminenti intellettuali presenti in città. Con la riorganizzazione delle strutture scolastiche cittadine, l'incarico di lettore pubblico di umane lettere fu assegnato al noto umanista Aonio Paleario (poi giustiziato dall'Inquisizione nel 1570), e in seguito ad Antonio Bandinelli, che assicurò continuità a un insegnamento che mirava al profondo rinnovamento della cultura e della pietà secondo orientamenti erasmiani e riformati. Curione, classicista di orientamenti affini, fu precettore in casa Arnolfini, una delle famiglie lucchesi più altolocate, prima di emigrare in Svizzera e diventare un celebre professore all'Università di Basilea nonché un paladino della tolleranza religiosa.

La repressione del dissenso religioso iniziò a Lucca dalla fine degli anni Quaranta, con l'istituzione della magistratura cittadina dell'*Offizio sopra la religione* e l'intervento del vescovo Bartolomeo Guidiccioni, ma risultò vittoriosa solo trent'anni più tardi. Mille contrasti e ostacoli segnarono il cammino dell'azione coercitiva, a causa dell'inflessibile opposizione della Repubblica all'introduzione del tribunale dell'Inquisizione in città e dei conflitti sorti con il vescovo Alessandro Guidiccioni. Alla fine furono oltre 400 i processi (di cui 130 a esponenti del ceto dirigente mercantile), su una popolazione che oscillava tra i venti e i trentamila abitanti. I riformati, estromessi dalle cariche pubbliche, scelsero la via del nicodemismo. Tale soluzione fu peraltro consigliata anche dal pastore della chiesa italiana di Ginevra, il lucchese Niccolò Balbani, nell'epistola «Ai fedeli d'Italia» premissa alla traduzione italiana del *Catechismo* di Calvino. Molti optarono per la fuga, soprattutto a partire dal 1555-56, e dettero vita a Ginevra a una grossa comunità di esuli.

Da Lucca, il movimento riformato si infiltrò nel mondo operaio e contadino della Garfagnana, nella valle del Serchio, e in Lunigiana, grazie all'opera di «predicatori dell'Evangelo manifesto». Il loro messaggio fu tradotto in termini semplici, ma carichi di valenza polemica anche a sfondo sociale: ad esempio, nella dottrina calvinista della predestinazione si lesse il disegno divino di destinare i ceti subalterni alla liberazione dall'oppressione dei potenti e questi ultimi alla dannazione. La circolazione di testi riformati, nascosti o inviati dai lucchesi, fu elevata. Numerosi furono gli episodi di aperta ribellione alla chiesa cattolica, talvolta con violenze iconoclaste.

Indipendenza repubblicana ed eresia si trovarono congiunte pure a Siena, al punto che qui fu concepito il progetto politico-religioso di fare della città un avamposto della Riforma, liberandola dalla dominazione spagnola e da «qualsiasi altra specie di servitù», come dichiarò l'eterodosso Lelio Sozzini. Anche a Siena la Riforma trovò infatti appoggio nelle famiglie dell'oligarchia politica e nobiliare cittadina – i Sozzini, i Finetti, i Ragnoni, i Tolomei, i Rocchi –, con robuste diramazioni nei ceti artigianali, tra i borghesi, negli ambienti ecclesiastici e intellettuali, come l'Accademia degli Intronati.

La diffusione di dottrine e scritti luterani e valdesiani (anche manoscritti) fu precoce e difficilmente arginabile, così come la successiva adesione al calvinismo di una parte consistente del variegato movimento eterodosso sviluppatosi nella città. La prima fase della propagazione del messaggio evangelico, nella forma valdesiana, vide protagonisti il Paleario, nel suo ruolo di insegnante privato di latino e greco di rampolli della nobiltà senese, e gli infiammati predicatori fra' Agostino Museo e Bernardino Ochino da Siena. L'opera dell'ex generale dei cappuccini fu cruciale per il movimento cittadino. Dopo la fuga, Ochino inviò nel 1543 una *Epistola* alla Balìa senese di aperto sostegno alla Riforma, che ebbe grande risonanza sia nel mondo cattolico (suscitando la reazione del famoso polemista senese Ambrogio Catarino Politi) sia negli ambienti eterodossi cittadini e non.

La lettura dell'*Epistola* fu decisiva per il barbiere della Balìa Basilio Guerrieri, capo del partito calvinista senese, che si recò anche ad Augusta nel 1546 per incontrare Ochino. Guerrieri, «uomo destro e della parola sua grandemente appassionato», promosse un progetto di penetrazione di massa della Riforma nella sua città. Svolse opera di proselitismo nell'ambiente artigiano – spingendo a una clamorosa contestazione dei santi un giovane membro di una confraternita – e nel convento agostiniano femminile di S. Paolo, attraverso la mediazione di un gentiluomo suo seguace, Antonio Maria Rocchi. Il Rocchi vi insegnò che la vera chiesa era quella dove «il ministero della Parola è rettamente esercitato e c'è la pura amministrazione dei sacramenti». Le religiose inquisite, tutte di estrazione nobiliare – la badessa Dionisia Rocchi, Francesca Venturi, Giulia Forteguerra, Eugenia Tannini –, furono accusate di essere «eretiche calviniane»; i processi, conclusi con le abiure, confermarono la veridicità delle imputazioni.

Il Guerrieri era presente anche nel gruppo che faceva capo al giovane Lelio Sozzini e al quale partecipavano Orazio Ragnoni (fratello di Lattanzio, poi pastore degli italiani a Ginevra), giovani della nobiltà locale, studenti dell'Università di Padova e artigiani. Lelio, figlio del noto giureconsulto Mariano e uomo di grande intelletto, maturò ben presto, a contatto con i circoli padovani, bolognesi e con gli anabattisti vicentini, quelle inquietudini religiose che l'avrebbero portato a elaborare oltralpe (dove si rifugiò nel 1547) la sua radicalissima critica antitrinitaria. Essa sarebbe stata il fondamento dottrinale della chiesa sociniana, creata dal nipote Fausto in Polonia e destinata a fortuna europea. Tutta la sua potente casata – da Mariano, a Cornelio, a Celso, a Dario, a Camillo, a Fausto e alle loro mogli – era comunque im-

pegnata in favore della Riforma, avvantaggiandosi dei suoi solidi legami con il patriziato cittadino e dei rapporti con eterodossi in Italia e all'estero. La testimonianza di un maestro, Paolo Castaldi, loro ospite, rivela che Cornelio e Camillo l'avevano convinto «circa il sacramento de l'ostia, che io dovessi credere lì non essere realmente il vero corpo e sangue di Gesù Cristo, ma che solo era un segno e una commemorazione della passione».

Lelio tornò a Siena, per un breve soggiorno, in seguito alla rivolta contro il governo spagnolo nel luglio del 1552, che inaugurò una nuova fase per il movimento ereticale cittadino. Le speranze della Repubblica si spensero presto, con la vittoria di Cosimo de' Medici nel 1557. L'istituzione dello «stato novo» non comportò tuttavia, per qualche anno, l'estirpazione dell'«humore et semenza heretica» disseminati in città. Il duca preferì agire con prudenza, dato che molti nobili filo-riformati come Niccolò Spannocchi, Francesco Buoninsegni, Marcantonio Cinuzzi e Lelio Pecci sedevano nel governo senese. Il compito di eliminare la «contagione» fu assolto in seguito dai gesuiti e dalle autorità ecclesiastiche, costringendo ad abiure e a fughe. Mentre i Sozzini si disperdevano in altre città italiane o nelle terre riformate, giungeva a Basilea il senese Mino Celsi, membro dell'Accademia degli Intronati e del movimento eterodosso cittadino; qui egli si mise in luce come paladino della tolleranza religiosa con il suo celebre trattato *In haereticis coercendis quatenus progredi liceat* (Quanto sia lecito spingersi nella persecuzione degli eretici, 1577).

L'*Epistola* dell'Ochino fu all'origine anche della nascita del gruppo calvinista di Grosseto, in stretti rapporti con Siena. Girolamo Pieri, provveditore alla difesa del territorio di Grosseto, la fece circolare in un gruppo di amici, tra i quali il medico senese Achille Benvoglianti. Questi, trasferitosi a Grosseto, a sua volta aggregò intorno a sé una conventicola riformata composta da giovani concittadini che facevano pratica medica presso di lui (Attilio Marsili, Leonardo Benvoglianti, Cristoforo Turamini), da alcuni esponenti della borghesia senese-grossetana e da due francesi. Il predicatore napoletano Alois e forse il veneziano Marcantonio Varotta coadiuvarono la sua opera di evangelizzazione. Il loro livello dottrinale era alto, dato che il notaio Fabio Cioni dichiarò esplicitamente al processo che «noi tenevamo tutto quel che si conteneva nel [...] libro di Calvino», «il quale libro stava lì, in camera, e ognuno lo pigliava a sua requisizione». A determinare la dispersione del gruppo non fu però il Sant'Uffizio, bensì il ritorno del Benvoglianti a Siena.

A Siena guardavano pure gli eterodossi fiorentini. Nel 1546, Anton Francesco Doni inviava al Guerrieri la professione di fede di un tessitore di drappi «per comunicarla agli altri fratelli». Era un vero e proprio catechismo, in cui le dottrine calviniste erano espresse con grande chiarezza, dalla concezione della chiesa come «radunanza di tutti gli eletti per predestinazione divina, i quali sono stati dal principio del mondo e saranno fino alla fine», all'idea di Cristo come unico mediatore divino, all'esclusività della fede e della Bibbia come «bastevoli alla salute». È interessante che a svolgere questa opera di mediazione fosse il Doni, intellettuale fiorentino, membro dell'Accademia

e incline a idee e relazioni ereticali (con il calvinista mantovano Endimio Calandra, con il Perna, con il Sozzini, con il Domenichi), prima di rientrare nei ranghi dell'ortodossia.

Intellettuali e prelati sensibili alle nuove idee religiose non mancarono a Firenze. Trovarono terreno fertile nella viva tradizione savonaroliana, in istituzioni culturali come l'Accademia e la stamperia granducale del Torrentino, negli ambienti di corte sensibili al messaggio valdesiano, animati da figure come Benedetto Varchi, Cosimo Bartoli, Pierfrancesco Riccio, Caterina Cibo, Pietro Carnesecchi. Quello fiorentino fu un contesto prevalentemente valdesiano, che vide però la presenza di letterati indipendenti quali Lelio Carani e Anton Maria Faroso, o il gruppo padano-veneto composto da Donzellino, Domenichi, Lorenzo Nicolucci, Antonio da Consandolo, Bartolomeo Rolla ecc. e legato a Renata di Francia, che si era spostato a Firenze per pubblicare i *Nicodemiana*. Il coinvolgimento nel fenomeno ereticale di personaggi legati al duca e all'Accademia può essere esemplificato facendo riferimento al caso di Bartolomeo Panciatichi, appartenente a una ricca e nobile famiglia di mercanti filo-medicei con sede a Lione, consigliere dell'Accademia e uomo di fiducia di Cosimo, di cui fu anche ambasciatore in Francia. Confidando nel suo elevato rango sociale e politico, il Panciatichi aveva raccolto intorno a sé una conventicola «macchiata di eresia luterana» (e forse con qualche inclinazione filo-calvinista), formata da 35 persone, tra nobili, artigiani ed ecclesiastici, che alla fine del 1551 fu inquisita dal Sant'Uffizio e costretta ad abiure pubbliche. Dell'aiuto finanziario e della protezione del Panciatichi godette il gruppo del Donzellino, forse su richiesta della duchessa d'Este, con la quale egli stesso era in rapporti.

Questo intreccio tra politica, cultura e religione si estendeva a Pisa, mediante l'Università e personalità cittadine come il ricco mercante Bernardo Ricasoli, la cui altolocata famiglia era molto legata a Cosimo (suo cugino, vescovo di Cortona, era uno stretto collaboratore e un ambasciatore del duca). Nascoste nelle balle della sua mercanzia, l'ex domenicano Ludovico Manna, il «catechista itinerante», da Messina faceva viaggiare per l'Italia libri ereticali; a quest'attività divulgativa (che lo vide anche promotore della stampa dei *Nicodemiana*) il Manna associò quella di "tessitore" di una rete di relazioni tra i riformati italiani e i gruppi della diaspora.

Scavalcando l'Appennino toско-emiliano, si apriva un panorama di città e paesi pullulanti di fermenti ereticali. Nel ducato estense sorgevano due baluardi della Riforma in Italia, Ferrara e Modena, con le loro diramazioni a Bagnacavallo, Argenta, Faenza, Lugo, Forlì, Imola e nel contado modenese; nuclei calvinisti erano presenti anche a Bologna. Non casualmente, le lettere e il *Memorandum*, indirizzati nel 1541 da Butzer ai «fratelli italiani» per informarli dei dibattiti teologici d'oltralpe sull'eucaristia e la predestinazione, individuavano nelle «chiese» di Bologna, Modena, Ferrara e Venezia i principali referenti per il suo disegno di riunificazione religiosa degli evangelici. Le lettere, di larghissima diffusione, alimentarono il fertile dialogo iniziato a Strasburgo con alcuni italiani, e ottennero risposte rivelatrici dell'attenzione

e della maturità dottrinale con cui quelle comunità seguivano le controversie tra sacramentari e luterani nelle terre della Riforma.

La corte degli Este era nota in Italia e all'estero per la sua fiorentissima attività letteraria e culturale, ma anche per la conventicola eterodossa raccolta nella corte della duchessa Renata. A seguirla da vicino era Calvinio in persona che, oltre a consigli, inviò «consiglieri», come Jérôme Bolsec, divenuto elemosiniere della duchessa, e il Morelet. Questa direzione spirituale non incise però su un aspetto caratteristico del circolo di Renata, la sua chiusura all'esterno. Essa rimase una «consorteria isolata e autoreferenziale», dai pochi e forti legami amicali o parentali, poco interessata alla ricerca di collegamenti con le élite italiane e con altre figure o gruppi riformati, anche se accogliente verso chi chiedeva asilo. Fu dunque una comunità molto coesa al suo interno. Tuttavia, non fu l'adesione alla dottrina riformata a costituire il collante del cenacolo ferrarese. Un'altra sua peculiarità fu la flessibilità dottrinale: il solo obbligo per i membri consisteva nella partecipazione alla Cena, che veniva celebrata regolarmente insieme con la lettura della Bibbia; ma anche ad esso erano ammesse talvolta deroghe. Inoltre, nel gruppo furono accettate anche persone di diverso orientamento dottrinale, come ad esempio François Richardot, teorico del nicodemismo, o irenici come Johannes Sinapius. Questo duplice atteggiamento nacque dalla volontà di Renata di salvaguardare la propria autonomia di sovrana e il proprio cenacolo con la rete di relazioni, navarresi e ferraresi, che da esso si diramava, nell'intento di realizzare il progetto, caro all'evangelismo francese, di attuare una vera riforma religiosa, al di là delle differenze confessionali e con gli strumenti della politica. A questa scelta di nicodemismo militante fu sacrificata un'organizzazione più sistematica e incisiva della propaganda religiosa. Tale strategia difensiva preservò a lungo il gruppo, ma non poté alla fine metterlo al riparo dalla repressione. In questo senso, l'esperimento di Ferrara rappresenta un caso paradigmatico della parabola religiosa italiana.

Sino alla metà degli anni Cinquanta, il circolo riuscì a svolgere una funzione molto rilevante nel movimento riformatore della penisola, oltre a rappresentare una speranza per Ginevra. Renata, «pia ricevitrice di ogni cristiano», rese la sua villa di Consandolo un asilo sicuro. Intellettuali, maestri di teologia, ex predicatori, membri delle famiglie più nobili di Francia dalle opinioni eretiche vi svolgevano varie mansioni al servizio della duchessa: Clément Marot, poeta e traduttore dei *Salmi* in francese, e Lyon Jamet, signore di Chambrun, ne furono i segretari; Ambrogio Cavalli, elemosiniere dopo Bolsec; l'accademico modenese Francesco Porto e il medico Johannes Sinapius, precettori delle figlie; madame Michelle de Saubonne, marchesa di Subise, *dame d'honneur de madame* e capofila del partito francese a corte. Numerose erano inoltre le visite di filo-riformati ferraresi o provenienti da altri luoghi d'Italia, ma anche di riformatori ormai insediatisi in Svizzera, con cui Renata intratteneva relazioni. I loro nomi attestano la capacità di attrazione della corte: l'umanista Curione, il professore Fulvio Pellegrino Morato, padre della poetessa Olimpia, educata dalla duchessa e poi esule

in Germania con l'ex precettore ferrarese Andrea Grundler, Giovan Battista Scotti, protagonista del gruppo ereticale bolognese, Isabella Bresegna, moglie del governatore di Piacenza, la nobildonna Vittoria Colonna, diversi docenti dell'Università di Ferrara – anch'essa lambita dalla Riforma – quali il medico del duca Anton Musa Brasavola, i letterati Celio Calcagnini, Lilio Gregorio Giraldi e Giambattista Giraldi Cinzio, Giulio della Rovere, autore dell'*Esortazione al martirio*, allora pastore a Chiavenna, il pastore Scipione Lentolo, le potenti famiglie calviniste dei Pons e dei Parthenay-Subise, gli esuli ugonotti Jean Bruselet e Jean Cornillan, il Brucioli, il predicatore Andrea Ghetti da Volterra, l'umanista Ortensio Lando, il già menzionato Richardot.

Consandolo funzionò altresì come centro di raccolta e di smistamento delle opere riformate. La duchessa curò l'istruzione dei figli e dei giovani familiari procurando, oltre ai classici e a Erasmo, testi di Butzer, di Melantone, di Pomeranus, e varie edizioni della Bibbia. Secondo la testimonianza di un mercante di Imola, Innocenzo Magnani da Tossignano, ogni anno vi arrivavano libri sulla Scrittura dall'«Alemagna», poi distribuiti alle «congregazioni e alle chiese dei cristiani» da appositi messi. Una volta fu richiesto a Calvino di inviare a Renata 50 copie del *De vitandis superstitionibus*. Si diceva che in quella corte anche i garzoni conoscessero la Bibbia.

Insieme con i libri, erano l'aiuto e le risorse finanziarie della sovrana a sostenere gli eterodossi italiani di ogni confessione. Il *patronage* di Renata, definita donna «generosissima e di grandissimo core», si estendeva infatti oltre le mura principesche, attraverso tentativi di intercessione per inquisiti, denaro e aiuti per l'espatrio tramite l'organizzazione clandestina da lei costituita: un ciabattino dava «recapito a tutti quelli che sono perseguitati e di poi li mandava a Ferrara e così di terra in terra sino in terra di luterani». I costi di questi interventi erano registrati nelle «bullette», una contabilità segreta parallela a quella ufficiale.

La duchessa intercedette con la sua autorità e con i suoi denari in favore di Ludovico Domenichi, di Andrea Ghetti da Volterra, di Pietro Bresciani di Casalmaggiore e del fornaio Fanino Fanini. Di quest'ultimo non riuscì però a evitare la condanna a morte. Il fornaio, «capo di setta» e autore di molti scritti, era stato un propagandista molto attivo nella natia Faenza e in molti paesi della Romagna, come Lugo e Bagnacavallo. A Bagnacavallo aveva divulgato le dottrine riformate con altri compagni anche nel monastero di S. Chiara, convincendo le religiose che «andare a l'ufficio della messa è una bestemmia e che l'ostia consacrata è un pezzo di pane», e che Cristo era il solo mediatore. Nel 1549-50 subì un processo di grande risonanza e dal valore simbolico, che scatenò un grave conflitto di competenza tra il duca Ercole, il papa e l'Inquisizione, e che coinvolse ambasciatori, prelati, gentildonne e nobili, come Lavinia della Rovere e il capitano Camillo Orsini. Dopo la morte sul rogo, per la fermezza dimostrata, Fanini divenne un modello nei martirologi protestanti, a partire da quelli di Francesco Negri e Giulio da Milano. Processi coevi svelarono l'esistenza di una rete che legava 155

faentini, tra cui molti professionisti, mercanti e artigiani che sedevano negli organi di governo cittadino. Ancora sedici anni dopo erano attive a Faenza due conventicole, una delle quali si configurava come una vera e propria chiesa riformata, organizzata com'era secondo il modello ginevrino e dotata di un pastore, Girolamo Bretoni, che era in costante collegamento con Ginevra, dove si recava annualmente per riportarne libri e catechisti. Altre 150 persone furono inquisite, nove condannate a morte per la loro professione di fede calvinista.

Dopo la morte del Fanini, l'esecuzione dell'«arcieretico» Giorgio Siculo, nel 1551, e la persecuzione della sua setta (infiltrata soprattutto nei conventi benedettini) segnarono la stagione della repressione nel ducato estense, che coinvolse la stessa Renata. La sovrana non interruppe però la sua corrispondenza con Calvino e non venne meno al suo compito di patrona degli eterodossi italiani né durante gli ultimi anni del suo soggiorno a Ferrara, né tantomeno durante e dopo il suo trasferimento a Montargis. Nel passaggio attraverso il ducato di Savoia, cercò di intervenire in favore dei valdesi perseguitati da Emanuele Filiberto, pur senza esito. Nel suo feudo francese, aperto al culto riformato, continuò ad aiutare e a ospitare esuli e perseguitati, guadagnandosi l'ammirazione di Calvino.

La strategia repressiva di Ercole d'Este, dopo la duchessa, toccò anche alcune personalità della Riforma a Modena, come i letterati Filippo Valentini e Ludovico Castelvetro, e il libraio Antonio Gadaldino. Sino a quel momento il sovrano estense si era opposto all'azione inquisitoriale in considerazione del prestigio cittadino delle figure implicate nel movimento eterodosso modenese. A Modena, infatti, la Riforma non solo era penetrata capillarmente nella società, ma aveva fatto presa sui «primi della città», ossia sull'oligarchia patrizia che controllava il potere politico e istituzionale e la prestigiosa Accademia modenese.

Sotto lo scudo protettivo e autoprotettivo delle potenti famiglie dei Rangoni, dei Valentini, dei Grillenzoni, dei Carandini, dei Molza, a Modena vi era stata un'ampia circolazione di testi eterodossi, che aveva arricchito le biblioteche di nobili come di popolani: il *Sommario della Sacra Scrittura* costava otto soldi nel 1537 nella bottega del Gadaldino, mentre i testi di Melantone potevano essere letti nella traduzione del Castelvetro. Di autorevoli sostegni aveva goduto Camillo Renato, ospite della villa di campagna dei Carandini nel 1540. La sua propaganda presso letterati, nobili e anche contadini fu così incisiva da spingere i modenesi al confronto con il mondo protestante d'oltralpe, in particolare con Butzer, e da indurre il ceto dirigente cittadino a un'aperta azione difensiva in suo favore contro il Sant'Uffizio. I patrizi modenesi stornarono la minaccia inquisitoriale anche dai predicatori Bartolomeo della Pergola, Antonio da Castellina, Bernardino Ochino e dal radicale Bartolomeo Fonizio, che avevano richiamato in città folti auditori. Mentre il potere politico si schierava, quello religioso era latitante: in uno scenario di grave decadenza del clero, il vescovo Giovanni Morone fu inizialmente assente, a causa delle nunziature in Germania, poi aderì al gruppo

degli «spirituali». L'eresia dilagò così in città. Il vicario Giovanni Domenico Sigibaldi scriveva nel 1541:

Tutta questa città [...] è maculata, infetta del contagio de diverse heresie come Praga. Per le botege, cantoni, case etc. ognuno disputa de fede, de libero arbitrio, de purgatorio et eucaristia, predestinatione etc.

La fama di Modena come «Achademia errorum», come pericolosissimo «focolaio» dell'infezione ereticale in Italia cessò solo negli anni Settanta.

Come altrove, il movimento eterodosso modenese si diversificò al suo interno per indirizzi dottrinali, luoghi di aggregazione, livelli sociali. Botteghe, case, piazze, ville nobiliari, dimore private, spezierie erano centri di vivissima discussione tra letterati, nobili, merciai, falegnami, tessitori, calzolai, mercanti, medici, contadini. Bibbia alla mano, essi facevano, così, proprie e rielaboravano dottrine alternative al cattolicesimo, arrivando anche a esiti estremi, come nel caso della trasformazione in chiave socialmente eversiva del paradigma luterano del papato come Anticristo. L'eclettismo religioso non escludeva però la presenza di ben individuabili nuclei teologici; già a partire dagli anni Quaranta, è infatti riconoscibile in molti gruppi un preciso e consapevole orientamento in senso filo-riformato.

Il capo ereticale Francesco Camorana apriva, ad esempio, la sua bottega di tessitore e la sua ricca biblioteca (contenente libri di Calvino, Lutero, Negri, Mainardi, Brucioli, Giulio da Milano, Erasmo, Rhegius ecc.) ai membri della grande «comunità dei fratelli» modenese e a intellettuali come Castelvetro; leggendo «uno libro chiamato li Evangelii», istruiva questi e i suoi lavoratori nelle dottrine riformate. Un altro capo del movimento modenese, Filippo Valentini, leggeva e interpretava pubblicamente la sacra Scrittura in casa dell'arciprete Giovanni Tebaldi, con grande successo anche tra «i primi cittadini»: i quali non esitarono a protestare rumorosamente contro i frati che volevano impedirglielo, dicendo che «era da correre a popolo al monasterio, et scacciare i frati come nimici della fede et del bene pubblico». Manifestazioni spettacolari del dissenso non erano, peraltro, inconsuete a Modena. La più clamorosa, che ebbe eco anche a Roma, fu la burla fortemente satirica inscenata dagli accademici ai danni dell'agostiniano Serafino da Fermo, che parodiava il suo ritrovamento, a casa di una nobildonna, del *Sommario della Sacra Scrittura* da lui condannato dal pulpito come eretico.

Un centro fondamentale per l'elaborazione e la propagazione di idee eversive della tradizione fu l'Accademia modenese. Celebre in tutta Italia, l'Accademia era un luogo di revisione critica del sapere e della religione, che venivano riesaminati alla luce della lettura filologica dei testi e delle Scritture. A tal fine, gli accademici avevano voluto un insegnamento pubblico di greco nello Studio cittadino e l'avevano affidato a Francesco Porto: cosicché il cronista cittadino, Tommasino Lancillotti, notava che «più se leze [greco] tanto più sono increduli in la fede de Cristo». Il gruppo dei fondatori, raccolto dal medico Giovanni Grillenzoni (poi presidente del Collegio medico cittadino)



intorno al 1530, annoverava figure di rilievo nel mondo politico, produttivo e professionale modenese, con comuni interessi letterari e religiosi. Vi figuravano i summenzionati Valentini, Castelvetro e Porto, diversi Grillenzoni (giuristi e speziali), i medici Niccolò Machella e Gabriele Falloppia, quattro insegnanti di latino – il già citato Camorana, Ludovico Monti, Camillo Molza, Pellegrino degli Erri –, il prete Giovanni Bertari. La rapida apertura degli incontri del gruppo alla popolazione modenese, il mantenimento di un carattere non istituzionale (senza statuti e sede fissa), l'alacre attività culturale e religiosa resero l'Accademia in pochi anni un vitale punto di attrazione degli eterodossi modenesi e non. Nel suo ultimo ritrovo, la spezieria di Antonio Grillenzoni, il numero dei partecipanti era tale «che el non se poteva passare per la via». Non a torto, il Lancillotti li indicò come la causa prima dello sviluppo dell'eresia a Modena, anche tra «li popolari».

Fra gli accademici si distinse per il suo impegno religioso Filippo Valentini, letterato di fama al servizio delle magistrature cittadine e dei cardinali Gasparo Contarini e Cristoforo Madruzzo, nonché autore di un importante trattato sull'educazione del principe, dai contenuti erasmiani ed ereticali, dedicato a Ercole e Renata d'Este. In considerazione del suo ruolo di spicco, a lui fu affidata la celebrazione del rito eucaristico, che gli accademici avevano iniziato a officiare molto precocemente nelle loro adunanze. Secondo un testimone, a casa dell'accademico Niccolò Machella, il Valentini

preso il pane et ringraziato Iddio, lo spezzava e divideva a ciascuno degli assettati, porgendolo loro quasi dalla mano del Signore [...] Et così medesimamente riceversero il bere sapendone grato a lui, secondo quello insegnamento di Mosè: «Quando sarai satiato benedirai il Signore».

L'attività pubblica dell'Accademia terminò nel 1542, quando i suoi membri furono costretti a firmare, dopo molte resistenze, un formulario di fede che li vincolava all'autorità romana, imposto loro dal vescovo Morone nel clima repressivo instauratosi con l'istituzione del Sant'Uffizio. Ma una nuova fase si aprì, all'insegna della clandestinità e della dissimulazione, non però meno attiva sul piano organizzativo e propagandistico. Anzi. Fu allora che l'Accademia rafforzò i suoi legami con figure e gruppi eterodossi non modenesi e si aprì al mondo artigiano, dando il suo contributo alla nascente «comunità dei fratelli». La grande conventicola filo-riformata era guidata da mercanti colti come Pier Giovanni Biancolini, Giovanni Bergomozzi, Pietro Curioni, Giulio Sadoletto, notai come Marco Caula, maestri di scuola, artigiani e poveri popolani, come Bernardino Pellotti detto Garapina, al quale i compagni leggevano la Scrittura perché analfabeta. La sua vita religiosa era assai strutturata, contemplando una disciplina e una liturgia comunitaria sul modello di quella di Ginevra: oltre alla celebrazione della Cena e alle letture bibliche, i fedeli leggevano il Catechismo di Calvino e cantavano «li Salmi volgari descritti in detto libro in stampa con le note et il canto di sopra qual dicevano esser venuti da Ginevra». Mentre l'Accademia cadeva

definitivamente vittima della repressione inquisitoriale a metà degli anni Cinquanta, con l'abiura o l'esilio dei suoi rappresentanti più autorevoli (Valentini e Castelvetro si recarono nei Grigioni, Porto a Ginevra), la «comunità dei fratelli» riuscì a resistere ancora oltre dieci anni, ingrossando poi le fila della diaspora. La sua importanza risiede anche in un altro aspetto: insieme con Capua, Cremona, Faenza, Lucca, la «comunità» di Modena cercò, con piena consapevolezza, di costituire una chiesa alternativa a quella cattolica romana, formata da vari gruppi collegati tra loro, sotto la guida di figure che svolgevano un ruolo pastorale.

Il cerchio che univa Ferrara e Modena si chiudeva con Bologna. Costante fu la circolazione di uomini, di libri e di idee fra le tre città, tra gli Studi bolognese e ferrarese e l'Accademia, tra i conventi. Lo testimoniano il passaggio in esse dei minoriti Bartolomeo Fonzio, Camillo Renato, Giulio della Rovere, di Bernardino Ochino, del tessitore Tommaso Bavellino, o la formazione universitaria degli eterodossi, o la diffusione della «setta» di Giorgio Siculo, o ancora, l'attività del mercante Giovan Battista Scotti. Lo Scotti, presto conquistato alle dottrine riformate, ricoprì un ruolo centrale nel movimento ereticale bolognese, svolgendo un'alacristissima opera di organizzazione, di divulgazione di opere e di sollecitazione dottrinale; creò in tal modo un vastissimo reticolato di relazioni con eterodossi delle tre città, d'Italia e d'oltralpe, godendo del sostegno di Morone e Carnesecchi.

Bologna conobbe dunque una rapida diffusione delle dottrine protestanti e un pullulare di congreghe, di letture pubbliche e private, di discussioni nelle case e nelle piazze, caratterizzate da un notevole spessore dottrinale e dalla partecipazione di persone di ceti sociali diversi. Ad animare i gruppi cittadini furono, oltre allo Scotti, Tommaso Bavellino – che a Modena propagandò, benché già inquisito, la predestinazione divina e l'idea di una «chiesa dei poveri» –, Camillo Renato e il suo circolo, Benedetto Accolti, proprietario di una ricchissima biblioteca luogo di incontro di correligionari, l'aromatario Girolamo Rainaldi. Ad essi si mescolavano ecclesiastici (soprattutto del monastero di S. Salvatore), dotti, notai, nobili, maestri di scuola e molte figure del mondo popolare, «insino alli calzolai et altri vilissimi artefici».

Un importante centro di circolazione delle dottrine protestanti fu l'Università, con il Collegio tedesco e i cenacoli culturali raccolti intorno ad essa, come quelli organizzati da intellettuali della levatura di Ulisse Aldovrandi e di Achille Bocchi. Anch'essi erano socialmente promiscui: accanto al giovanissimo Lelio Sozzini e al professore Annibale Monterenzi, al nobile Achille Vizzani e all'ecclesiastico Girolamo Dal Pino, c'era il calzolaio Bernardo Brascaglia, che fu istruito dall'Aldovrandi nelle dottrine sacramentarie. Questa circolazione fu favorita anche da attivissimi canali tipografici, come quelli di Arnolfo Arlenio e di Lorenzo Torrentino, che importavano a Bologna ingenti quantità di libri eterodossi, soprattutto di riformatori svizzeri. Non furono invece coinvolti i componenti del Senato cittadino, ligio all'Inquisizione, anche a causa del rapporto di sudditanza con lo Stato pontificio. A Bologna, comunque, il fenomeno ereticale fu assai meno consistente ri-

spetto a Lucca e a Venezia: gli inquisiti furono circa 150, su una popolazione di 50-60.000 persone.

Il movimento eterodosso bolognese seguì, nei suoi orientamenti dottrinali, la parabola tipica della maggioranza delle conventicole italiane, indirizzandosi prima verso il luteranesimo e il valdesianesimo, e poi verso la Riforma svizzera, nella versione zwingliana e calvinista (pur non mancando propaggini antitrinitarie). Fu un orientamento scelto precocemente e con piena consapevolezza dottrinale, come attestano le lettere a Butzer del 1541 o le discussioni concomitanti al Concilio di Trento, spostatosi nella città nel 1547. Ad esempio, nel gruppo dell'Aldovrandi

si tenea ne l'hostia consacrata non esser il ver corpo del salvatore nostro, et il simile del sangue nel calice, tenendo che fosse solo il segno della passione soa, et che l'adorarlo fosse idolatria [...] Item tenevamo che niuno ha libero arbitrio per accettar né per reprobar la gratia del signore Iddio.

L'adesione alle dottrine riformate portò alla celere formazione di un'organizzazione ecclesiastica e alla celebrazione della Cena secondo il rito riformato, in conventicole agguerrite, non disposte alla mediazione con le autorità ecclesiastiche e con una rimarchevole capacità di riaversi, sino agli anni Ottanta, dai colpi del Sant'Uffizio. Che agì, a Bologna, con pari determinazione, rapidità e costanza del dissenso religioso, sul quale infierì sino al papato di Gregorio XIII, riuscendo alla fine a estinguerlo negli anni Ottanta.

La conventicola di Ravenna, creata dal predicatore Giovanni Buzio da Montalcino (arso sul rogo nel 1553), rimase invece allo "stadio" evangelico, pur svolgendo un suo ruolo nel familiarizzare al credo eterodosso. Lo fece nel caso di Scipione Lentolo, che qui «predica e riconosce la verità dell'Evangelo».

#### 1.4 *Nel nord Italia*

La contiguità delle regioni settentrionali della penisola con il mondo riformato le rese molto e precocemente permeabili al messaggio evangelico. Venezia fu definita la «porta della Riforma» e fu certo il principale, anche se non l'unico, varco attraverso cui si riversò in Italia un vero e proprio fiume di libri e di idee, giunti dall'Impero attraverso gli intensissimi scambi commerciali e culturali tra i due paesi. L'Istria, per esempio, fu un altro importante luogo di penetrazione delle dottrine luterane. Si diffusero notevolmente per opera del «vescovo di Cristo» Pier Paolo Vergerio, uno dei maggiori riformatori italiani, noto soprattutto per l'alacrisima propaganda luterana svolta nella sua diocesi di Capodistria, e poi a Tubinga, dove risiedé dopo l'esilio come consigliere del duca Cristoforo di Württemberg; da qui egli si adoperò per l'indizione di «un concilio e una riforma delle chiese» a Venezia e appoggiò anche una campagna pubblicitica destinata all'Italia e

ai territori balcanici, intrapresa dal barone Johannes Ungnad von Sonneck con la sua tipografia di Urach. L'Istria dette i natali anche a Flacio Illirico, futuro collaboratore di Lutero e strenuo difensore delle sue idee, celebre come autore delle *Centurie di Magdeburgo*, una ponderosa storia della chiesa mirante a dimostrare l'ininterrotta presenza del messaggio evangelico nei secoli nonostante la corruzione di Roma. La floridissima industria tipografica di Venezia agì da moltiplicatore dei libri eretici, invadendo il mercato della penisola. Nella Repubblica, come in Friuli e nella contea di Gorizia, fu così accumulato nelle biblioteche private un notevolissimo patrimonio di testi ereticali. Diversi furono trovati anche in casa del mugnaio friulano Menocchio, protagonista di un significativo processo, che fece emergere, di fronte a uno stupefatto inquisitore, una visione religiosa e cosmologica assai peculiare, elaborata personalmente, che concepiva il mondo come una gigantesca forma di formaggio e gli angeli come vermi.

Le dottrine religiose che si propagarono nei territori del nord furono, infatti, non solo frutto di un trapianto di quelle d'oltralpe, ma rivelarono invece quella grande capacità di discussione e di rielaborazione autonoma tipica del movimento ereticale italiano. Simile al resto d'Italia, il fenomeno eterodosso settentrionale lo fu pure per l'eterogeneità sociale; si differenziò invece sia per una più forte e duratura presenza del luteranesimo (nell'arco del Triveneto e a Brescia, soggetta alla Repubblica) e dello zwinglianesimo (a Udine), sia per una più netta polarizzazione tra orientamenti radicali e calvinisti. Nel Veneto, nel Trentino e nel Friuli si assisté infatti alla formazione di molti gruppi anabattisti e antitrinitari, tanto vitali da produrre un capo nella guerra dei contadini come Michael Gasmayr e da organizzare un vero e proprio Concilio anabattista a Venezia nel 1550. A Cremona, Milano, Lodi, Como, Pavia, Vicenza, Monselice e Rovigo il dissenso religioso virò decisamente verso il calvinismo, arrivando alla formazione di vere e proprie chiese.

Anche tra le conventicole degli Stati dell'Italia settentrionale vi furono molti scambi, frequenti spostamenti di persone, una grande circolazione clandestina di libri e di informazioni, con la copertura di patrizi e di illustri prelati, e a Venezia, fino a certa data, del governo cittadino. Si creò così una fittissima trama di rapporti, che trasse alimento soprattutto dai territori posti al confine della parte sud-orientale dello Stato – il dominio veneto e la pianura emiliana, zone ad alta densità ereticale – e dai forestieri che percorrevano con le loro merci la via del Po. Grazie ai facili varchi e ai molti canali di comunicazione, essa si espanse nei territori riformati al di qua e al di là delle Alpi. In particolare, il movimento ereticale lombardo ebbe una sponda nella Valtellina, tradizionalmente parte integrante del territorio (anche in quanto aggregata alla diocesi di Como) e *réfuge* allettante per gli italiani per la tolleranza religiosa che vi regnava.

Nell'area padana, questa rete si diramò da Cremona, che fu l'epicentro del movimento eterodosso lombardo. Luogo di passaggio fluviale «de li Alemanni», teatro di dispute religiose e di atti di iconoclastia già nel 1525, Cremona fu sede di una chiesa molto solida per penetrazione sociale e per

consapevolezza dottrinale ed ecclesiale. Federico Chabod la indicò come «il primo esempio conosciuto di una chiesa riformata nello Stato di Milano». L'*ecclesia Cremonensis* annovera tra i suoi membri molti «nobili et bone famiglie», come quelle dei Maggi e dei Sommi, insieme con facoltosi proprietari terrieri (Giuseppe Fossa, Giuseppe Bondiolo, Giacomo Antonio Barruffini ecc.), professionisti, artigiani, ecclesiastici e “plebei”. Dopo un’attenta lettura dell’*Istituzione* di Calvino, la comunità si era data un’organizzazione interna, assegnando compiti pastorali a Girolamo Allegretti e a Paolo Gaddi, che fu in amichevoli rapporti con i riformatori di Ginevra e Zurigo, dove poi emigrò; Leonardo Borletti e Bartolomeo Silvio, futuri ministri in Valtellina, fecero qui il loro apprendistato di evangelizzazione. La comunità si ritrovava in dimore private per celebrare la Cena. Secondo la testimonianza processuale di don Sereno da Pontremoli, gli adepti ritenevano che Cristo, unico fondamento della chiesa e assiso alla destra del Padre, fosse presente solo spiritualmente nell’ostia e che essi costituivano una cerchia di eletti in virtù del decreto della predestinazione. Le convinzioni religiose dei riformati cremonesi erano così salde che la maggioranza di essi preferì l’esilio all’abiura durante la violenta repressione messa in atto nel 1550-52: 52 di loro emigrarono a Ginevra, dando vita a una considerevole comunità della diaspora; altri ripararono a Toglio, in Valtellina, dove risiedevano le ricche famiglie cremonesi dei Besta, dei Guicciardi e dei Roncadello; quelli che restarono continuarono una vita religiosa clandestina sotto la guida del “pastore” Paolo Gaddi. Intanto, una filiazione dell’*ecclesia* era nata a Casalmaggiore, grazie al medico Pietro Bresciani, attivissimo agitatore calvinista e poi, dopo l’incontro con il Renato a Chiavenna, sostenitore di dottrine radicali. Anche questa comunità subì una dura persecuzione.

Se il punto di irradiazione dell’eresia fu principalmente il sud-est del paese, essa mise salde radici anche a Milano, che funzionò come centro di raccordo all’interno dei gruppi ereticali della regione, con i territori della Serenissima e con la Svizzera. Le prime notizie di libri importati dalla Germania dal noto libraio Francesco Calvi risalgono al 1519. Mainardi, Martinengo, Giulio della Rovere, Ambrogio Cavalli, con i loro confratelli agostiniani e francescani svolsero un’azione propagandistica ventennale, che fu, nel caso lombardo, davvero cruciale. Essa fornì infatti un formidabile impulso alle idee ereticali, dall’anabattismo, al luteranesimo, allo zwinglianesimo e poi al calvinismo. Gli antichi rapporti di Milano con la Ginevra episcopale, il passaggio dei soldati, le vivaci transazioni commerciali sempre in atto favorirono il legame con la Riforma ginevrina.

Il movimento eterodosso si avvantaggiò altresì della protezione delle autorità laiche – in particolare, del governatore spagnolo, che impediva al Sant’Uffizio di svolgere le proprie funzioni – e dei legami con Como, Pavia, Alessandria, Piacenza, Lodi e la Repubblica di Venezia. Il passaggio di eterodossi tra i due Stati fu infatti molto frequente e, malgrado l’impegno dell’arcivescovo Carlo Borromeo, smantellare questa rete non fu facile. Il dissenso penetrò così nei monasteri, in mezzo alla popolazione, negli uffici

pubblici sino all'alta burocrazia, e assunse anche venature politiche in senso anti-spagnolo. Nel 1563, la popolazione si ribellò violentemente contro l'introduzione del tribunale del Sant'Uffizio nello Stato di Milano e focolai di eresia vi permasero sino a metà degli anni Ottanta. Non molto è noto sul profilo religioso degli eretici milanesi. È però significativo che ancora nel 1563 il filatore Giorgio Gherzi venisse «abbrugiato» dopo essere stato trovato in possesso di un catechismo ginevrino e di lettere destinate a vari «fratelli» dell'Italia settentrionale; il figlio Orazio ottenne poi la cittadinanza a Ginevra. Sette anni più tardi il medico Bernardo Appiani fuggì dalla prigione dove era stato rinchiuso con l'accusa di praticare la magia e di sostenere idee eretiche, fra le quali la negazione della presenza reale del corpo di Cristo nell'ostia.

La presenza a Piacenza del governatore Garcia Manrique e di sua moglie Isabella Bresegna (passata al calvinismo nella corte di Renata di Francia) assicurò copertura e asilo agli eretici che vissero o soggiornarono nella città, tra i quali Girolamo Busale, Giovanni Laureto e Domenico Cabianca. La situazione fu così critica che gli inquisitori paventarono il rischio che la città divenisse una «seconda Ginevra», a causa della propagazione che le dottrine riformate avevano avuto anche tra la nobiltà locale. Nella vicina Mantova, invece, solo al luteranesimo fu tributato un larghissimo consenso, a livello popolare, ma anche nella corte e negli ambienti «alti» ad essa legati, cittadini ed esteri. Nella città si era infatti creato un clima di discussione e di tolleranza per la presenza del prestigioso cardinale Ercole Gonzaga, reggente *pro tempore* del ducato, sensibile al messaggio evangelico, sia pure nel rispetto dei limiti istituzionali: la sua biblioteca «eretica» era nota, così come le sue relazioni con Valdés, Vermigli e Ochino. Impegnato in prima persona nella diffusione del protestantesimo fu invece il vescovo di Bergamo Vittore Soranzo, artefice di un'energica azione di riforma nella sua diocesi e di una vasta rete di copertura per i suoi correligionari; per questa ragione egli fu processato negli anni Cinquanta.

Con Bergamo ci inoltriamo nel territorio della Serenissima, un territorio dove la densità e il reticolato ereticali si infittiscono per la presenza di Venezia. Venezia fu, nel Cinquecento, la città italiana di maggiore rilevanza in Europa sul piano culturale e commerciale: la sua «economia-mondo», per riprendere la definizione di Fernand Braudel, con i suoi relativi circuiti intellettuali, dominò fino al definitivo spostamento dell'asse commerciale mondiale nell'Atlantico sul finire del secolo. Collocata al centro dei grandi traffici internazionali, Venezia era la città cosmopolita per eccellenza. Dai torchi delle sue famose stamperie uscivano a getto continuo libri di ogni genere, anche dei più «pericolosi». I circoli aristocratici e le ambasciate offrivano accoglienza a riformatori, dotti, ambasciatori, profeti visionari e fuorusciti politici, mentre le strade erano affollate da un mondo brulicante di mercanti, forestieri, studenti e gazzettieri che smistavano beni, notizie, libri dal lontano Oriente e da ogni parte dell'Europa. Questo fermento culturale era accresciuto dalla presenza dell'Università di Padova, accademia

di fama e di frequentazione internazionali, che fu, nel Cinquecento, capitale dell'erasmismo italiano e crocevia di idee non conformiste. Gli italiani e gli stranieri che la frequentavano (tedeschi, svizzeri, inglesi ecc.) contribuirono alla tessitura di una fitta e multiforme trama ereticale in città, i cui fili si annodavano nella dimora patrizia di Caterina Sauli e di Giovanni Gioacchino da Passano, generosi nell'ospitalità e nella promozione di libri erasmiani ed eterodossi. Il mito di Venezia, capitale della libertà e della cultura, rifulse così in tutta Europa. Le divinazioni di Guillaume Postel e di popolani che interpretavano i mosaici di San Marco lo colorarono di un alone profetico.

Non sorprende dunque che Venezia divenisse presto una città «infetta». L'eresia permeò ogni ceto sociale «in numero infinito», portando alla nascita di molte conventicole e comunità «luterane» e riformate. Stando alle testimonianze coeve, a metà secolo era fama che nella città vi fossero 6000 evangelici e quattro comunità calviniste con i loro predicatori. Un ambiente particolarmente ricettivo fu quello degli orefici e dei gioiellieri, tra i quali si distinse Alessandro Caravia, autore del *Sogno*. Le idee riformate trovarono accoglienza tra artisti (ad esempio, Lorenzo Lotto), popolani – come una certa Franceschina che si esprimeva sulla Cena come Calvino –, ma anche tra patrizi del prestigio dei Valier, dei Bembo, dei Foscarini, dei Tiepolo, dei Priuli, e tra autorevoli prelati, come il patriarca d'Aquileia Giovanni Grimani, il vescovo di Bergamo Vittore Soranzo e il vescovo cipriota Andrea Pantani; non furono insensibili al messaggio evangelico neppure membri del Consiglio dei Dieci, quali Bernardo Navagero, poi cardinale e ambasciatore a Roma, e Andrea Da Ponte, fratello del futuro doge Niccolò.

Il Da Ponte fu uno dei «fratelli» della conventicola calvinista che si riunì fino al 1565 nella sua dimora e nella bottega di un droghiere di San Fantin. La comunità, composta da 60 persone circa, era frequentata da Pietro Carnesecchi, da Pietro Gelido – che probabilmente ne era il pastore –, dall'avvocato Alvise Malipiero e da suo fratello Paolo, dal sacerdote Faustino Del Zanone, dal nobile lucchese Niccolò Paruta, da Alvise Priuli e da altri gentiluomini veneziani, oltre che da drappieri, avvocati ecc. In essa, i motivi religiosi si univano alle aspettative politiche verso governi capaci di opporsi alla persecuzione della chiesa romana, in nome della libertà di coscienza: attese riposte nel granduca Cosimo I, ma che andarono deluse. Inquisiti dal Sant'Uffizio, Gelido, Paruta, Priuli e molti altri espatriarono.

Tuttavia, il ruolo di Venezia fu del tutto peculiare nel panorama ereticale italiano. La città fu, infatti, una vera e propria centrale anche del movimento riformato nella penisola. A Venezia arrivavano le novità religiose, venivano recepite e rielaborate nel multiforme ambiente cittadino animato da filo-riformati italiani e stranieri, per essere poi diramate in tutta la Repubblica, nel Triveneto e nella penisola: «In Venetia – fu scritto – molti pseudopropheti vengono volentieri per infetar tanta magnifica città, perché poi facilmente saria il resto infetato». Un esempio significativo di questa trasmissione è fornito dal vescovo di Capodistria Pier Paolo Vergerio e dal gruppo di persone da lui conosciute durante il suo soggiorno in città nel 1546. Vergerio,

impegnato in un'intensa attività di propaganda nella città veneta e in altre vicine (Trieste, Udine, Mantova, Brescia, Trento, Oderzo, Portobuffolè), entrò allora in rapporti con alcuni bresciani molto edotti di teologia zwingliana e assai attivi nella divulgazione di testi calvinisti, il Donzellino e il Rosello. Istruiti nella nuova teologia, essi se ne fecero poi divulgatori a Brescia e dintorni, coadiuvati dal medico Girolamo Donzellino, da Vincenzo Maggi e Celso Martinengo.

A e da Venezia tessera le sue numerose relazioni l'Altieri, che arricchì di stimoli e libri anche le comunità di Udine e di Spilimbergo. Entrambe restarono orientate al luteranesimo e allo zwinglianesimo, pur nella loro creatività dottrinale. La comunità di Spilimbergo si raccolse intorno al signore cittadino, Adriano, fondatore di una straordinaria biblioteca e di un'«Accademia» per l'insegnamento del greco e dell'ebraico. Con il movimento veneziano ebbero rapporti figure come Curione, Ochino, Vermigli, Stancaro, che a Venezia stamparono le loro opere (nel 1547, lo Stancaro dedicò alla Signoria l'*Opera nuova ... della riforma*). Ma i nomi si potrebbero moltiplicare.

Agevolò questa situazione l'atteggiamento tollerante del governo della Repubblica, intenzionato a tutelare a ogni costo la propria sovranità e i propri interessi internazionali, nonché favorevole a una politica anti-asburgica e anti-papale. Tale condotta ingenerò in molti la speranza che le autorità veneziane si facessero artefici di una riforma della chiesa nel segno dell'Evangelo: «Già Cristo ha incominciato [a] penetrare in Italia; ma vorrei che v'intrasse glorioso, a la scoperta, e credo che Venezia sarà la porta», dichiarò nel 1542 Bernardino Ochino alla Signoria di Venezia. Negli ambienti politici, fuorusciti e filo-riformati che facevano parte del «partito degli imperiali» (come Ludovico Dall'Armi, Guido Giannetti, Piero Strozzi, Baldassarre Altieri) si adoperarono per inserire Venezia nella lotta politica tra Francia, Lega di Smalcalda e Impero, al fine di instaurare la libertà politica e religiosa in Italia. L'Altieri scrisse in questo senso ai riformatori di Ginevra e di Wittenberg, nel 1542, a nome dei «fratelli» delle chiese di Venezia, Vicenza, Treviso. Lutero stesso espresse il suo plauso. In realtà, la strategia religiosa della Repubblica era dettata principalmente da motivi politici, che presero il sopravvento all'indomani della riaffermazione del primato imperiale e romano con la battaglia di Mühlberg e con il Concilio di Trento. Il governo veneziano decise allora di conformarsi alla linea repressiva di Roma e di istituire la magistratura dei *Tre savì sopra l'eresia*. Tuttavia, i magistrati non condussero una lotta spietata al dissenso, che si mantenne vitale ancora per vari decenni.

A Venezia fu nunzio di Vicenza il letterato Alessandro Trissino, uno dei protagonisti del movimento calvinista del Veneto ed elemento chiave del reticolato ereticale che collegava Venezia, Rovigo, Vicenza, Padova, Monselice. Discendente di una casata vicentina illustre per cultura e per rango, insieme con Giangiorgio, intellettuale di simpatie calviniste, Trissino continuò a tessere a Venezia la tela di rapporti iniziati durante gli studi a Padova, che avrebbe poi ulteriormente ingrandito dopo il suo ritorno nella città natale. A Vicenza, Trissino fu il promotore della grande comunità cittadina che, sotto



la sua guida, assunse una precisa connotazione calvinista e un'estensione sovra-cittadina. L'*Istituzione della religione cristiana* e il *Catechismo* di Calvino divennero il fulcro delle letture e delle discussioni nelle riunioni delle «congregazioni» in cui si articolava la chiesa vicentina, e ne improntarono la prassi eucaristica e pastorale. Su quei testi si basò altresì l'insegnamento nella scuola pubblica di Fulvio Pellegrino Morato (che si recò poi a Ferrara) e di Francesco Malchiavelli.

La penetrazione del calvinismo fu, così, rapida e incontrastata a Vicenza, e corse parallela all'ampia diffusione dell'anabattismo (con cui non mancarono peraltro intersezioni). Il raggio d'azione della comunità vicentina si allargò dall'area veneta ai centri del calvinismo europeo, Ginevra, Anversa e la Polonia, ma anche a Chiavenna, Lione, Parigi, Basilea. L'orizzonte internazionale della comunità è attestato pure dall'attenzione con cui erano seguite le vicende politiche degli ugonotti in Francia. Questa apertura fu facilitata dai traffici commerciali, legati soprattutto all'industria serica e delle pelli, che tradizionalmente legavano Vicenza all'Europa. I mercanti rappresentarono infatti un nucleo forte nella comunità vicentina: vi erano Niccolò Pellizzari, i Delle Corniole, Giovan Battista Trento, definito «ugonotto eretico e matto», che svolgeva un'alacrissima attività di compravendita di libri con Ginevra e la Francia, e di organizzazione nel Veneto. Intorno a questi, troviamo altri «capi grossi» cittadini, i Thiene e i Porto, e lavoratori della seta, artigiani, professionisti. La vitalità della «chiesa» vicentina fu tale che Francesco Negri la definì, insieme con Modena, un «focolaio di verità evangelica» che «scaldava tutta l'Italia». Fu un focolaio vivo sino agli anni Sessanta, quando i capi furono costretti a emigrare. Da Chiavenna, dove divenne pastore, Trissino continuò però a guidare i «fratelli» italiani verso scelte di fede coraggiose.

Il Trento fu in rapporti con la comunità di Lanzé, composta di calvinisti e da qualche anabattista, ma costituì anche il tramite con l'importante comunità calvinista di Rovigo. Essa fu organizzata da Domenico Roncalli, cavaliere di San Marco e fondatore dell'Accademia degli Addormentati, e dal notaio Domenico Mazzarelli, anch'egli accademico. Il primo impulso alla sua costituzione era venuto da due valdesi del Piemonte, il maestro di canto Antonio da Torino e il grammatico Guglielmo Dolcetti; il legame con i piemontesi fu rinsaldato attraverso il matrimonio di Giovanna Mazzarelli con Francesco Serralonga, un libraio che vendeva a Venezia i testi acquistati a Ginevra (dove poi sarebbe emigrato). Roncalli e Mazzarelli avevano reso la conventicola molto coesa, consapevole sul piano dottrinale ed ecclesiale e, se non numericamente consistente, capace di attrarre professionisti e intellettuali, e in particolare i sodali dell'Accademia degli Addormentati, che la trasformarono in «un ricetto di eresie». Nel loro attivismo propagandistico, i due capi riformati organizzarono il servizio eucaristico, affidandolo all'ex frate bresciano Giovanni Antonio Manara, promossero la diffusione di libri riformati e delle dottrine calviniste, di cui fecero lucida confessione al processo, indicando il loro modello in Ginevra. Per loro impulso nacquerò

altre comunità. Nei paesi vicini di Canda e di Badia sorsero due conventicole “sorelle”, anch’esse di dichiarate convinzioni calviniste, e, attraverso i rapporti con l’imprenditore e proprietario terriero pugliese Oddo Quarto, si stabilì un collegamento con quella di Monselice. Un legame fertile di conseguenze, poiché la «congregazione» calvinista riunita dal Quarto nei suoi possedimenti, ricca della sua grande biblioteca e delle molte relazioni italiane e internazionali dell’imprenditore (tra l’altro già collaboratore di Camillo Orsini), rappresentava un punto di riferimento per gli eterodossi di tutta Italia. L’azione repressiva dispiegata dal Sant’Uffizio ai primi anni Sessanta decretò la fine di questo fervido mondo religioso: chiusa l’Accademia rodigina, i suoi capi ripararono a Ginevra, mentre gli accademici e molti «fratelli» si piegavano all’abiura e l’Oddo veniva rinchiuso in carcere a Venezia. Una drammatica morte aveva messo a tacere, dieci anni prima, lo Spiera, una delle poche voci favorevoli al calvinismo a Cittadella, dove la Riforma assunse piuttosto tinte luterane e anabattiste.

Il quadro della diffusione del calvinismo in Italia manca ancora di un tassello: la Repubblica di Genova. La scarsità della documentazione inquisitoriale superstite non ci consente di gettare molta luce su questo capitolo della storia del «calvinismo nel Mediterraneo», che si sarebbe rivelato presumibilmente di grande interesse, data l’entità della colonia di esuli genovesi a Ginevra (60 persone). L’incartamento processuale più consistente è quello relativo al mercante di seta Bartolomeo Cartoccio che, ormai insediato come cittadino a Ginevra, decise di tornare in Italia per fare opera di evangelizzazione sfruttando i suoi viaggi commerciali. La sua prima tappa fu la Sicilia, con cui Genova aveva solidissimi rapporti commerciali e una tradizione di insediamento nel tessuto economico e sociale isolano; poi egli continuò a «seminare eresia» a Napoli, Roma «et per tutta l’Italia», finché, nonostante l’intervento del governo di Genova e Berna, non fu condannato al rogo nel 1568. Ma la vicenda del Cartoccio non è isolata. Nel 1540 furono arrestati il conte Giacomo Fieschi e altri adepti del suo gruppo, di probabile ispirazione calvinista; ancora quasi trent’anni dopo furono costretti all’abiura sette o otto «calvinisti che hanno fatto la cena all’eretica». Nel 1580 gruppi protestanti sopravvivevano a Genova, Savona, Albenga e S. Remo.

L’ultimo ventennio del Cinquecento inaugurava il trionfo della chiesa cattolica in tutta l’Italia, mentre sul fervido e variegato mondo del dissenso religioso cadeva un silenzio secolare.

## 2. *La comunità italiana di Ginevra*

Il quadro dei rapporti tra Calvino e l’Italia risulterebbe incompleto se non trattassimo, sia pur molto brevemente, del ruolo di Ginevra come *réfuge* per i riformati italiani. La città fu un luogo di asilo per eccellenza nel Cinquecen-

to, tanto da passare da 13.000 abitanti nel 1542 a 20.000 nel 1550. Ginevra ebbe una grande capacità di attrattiva anche per gli italiani, che vi crearono una colonia piccola ma compatta, seconda solo a quella francese, che prese il nome «La Nazione». Per molti il “mito” della città, con la sua vita religiosa disciplinata secondo principi dottrinali chiari e di certa garanzia di salvezza, agì come un forte stimolo per abbandonare le «tenebre dell’Anticristo». Ma fonte di attrazione furono anche le possibilità di realizzazione sociale ed economica che essa offriva ai fedeli desiderosi di seguire la propria vocazione. Dalla metà del Cinquecento, il mito della «Nuova Gerusalemme» venne infatti sostanzandosi come modello alternativo a quello romano anche sul piano politico, economico e sociale, grazie a uno sviluppo notevole, al quale contribuirono gli esuli. Tuttavia, le disagiate condizioni ambientali, ossia il sovraffollamento, la frequenza delle guerre, delle carestie e delle epidemie di peste, oltre che talvolta i contrasti con Calvino, resero Ginevra, per la maggioranza degli italiani, un luogo di asilo temporaneo, dove restare solo per qualche anno.

Nel Cinquecento, la comunità italiana “stabile” contò circa 200 uomini, raggiungendo il suo apice negli anni Sessanta del Cinquecento con le sue 1200 unità. Molti di più furono però coloro che vi si stabilirono temporaneamente, arrivando, secondo i dati incerti che possediamo, alle 4000 persone circa. Alla fine del secolo la colonia italiana contava probabilmente 350 individui (raccolti in 50 famiglie).

All’inizio, la comunità era formata prevalentemente da membri delle classi operaie e rurali: sarti, armaioli, merciai, calzettieri, guantai, tipografi, muratori, osti, braccianti e molti artigiani delle manifatture tessili. Piuttosto scarsa era la presenza di persone colte, farmacisti, ecclesiastici, medici, insegnanti ecc.; discreto il numero di aristocratici, soprattutto della nobiltà più recente e modesta (ad eccezione dei lucchesi) e, dopo la fondazione dell’Accademia (1559), degli studenti. Solo un terzo degli abitanti chiese il diritto di piena cittadinanza (borghesia), gli altri si limitarono a quello di residenza. Per i ricchi mercanti tale scelta era probabilmente indizio di «nicodemismo politico», cioè della volontà di continuare i traffici con i paesi cattolici. A fine Cinquecento le famiglie che vi si erano insediate stabilmente appartenevano in prevalenza alla classe medio-alta, erano in possesso del diritto di borghesia ed erano guidate da un’aristocrazia di mercanti della seta. La comunità aveva ormai raggiunto una piena integrazione sociale e politica e fornì alla città anche intellettuali e teologi di fama. Sul piano economico, gli italiani preferirono invece sviluppare autonomamente le industrie da loro introdotte nella città e gestite con operai italiani, cioè quella della seta, del taffetà e del velluto, che produssero un tale giro di affari da portare i più ricchi commercianti alla creazione di un cartello detto la *Gran Bottega*. Per soccorrere gli indigenti fu invece istituita la *Borsa dei poveri italiani*, alimentata da donazioni e lasciti testamentari. La generosità del ceto abbiente fu proverbiale, sia verso i connazionali indigenti sia verso la Signoria di Ginevra, alla quale manifestò la propria riconoscenza e il proprio

rispetto con varie collette «di gratitudine» per le necessità cittadine (fortificazioni, ospedali, chiese ecc.). Nei confronti dei parenti rimasti in patria la prodigalità dei testatori fu quasi sempre vincolata alla clausola di «venire a praticare la Riforma a Ginevra».

La comunità italiana fu alimentata da persone che giunsero da ogni parte della penisola, dal nord come dal sud, da grandi città come da piccoli paesi, anche se fu il settentrione a dare il suo maggiore contributo di esuli. Al primo posto vi fu il Piemonte (i territori di casa Savoia e i marchesati di Saluzzo e del Monferrato), per i tradizionali rapporti di confine e di sudditanza con Savoia e per le relazioni con le chiese valdesi. L'emigrazione iniziò anche prima della Riforma. Dai domini sabaudi giunsero circa 2000 emigrati, 350 dei quali si insediarono stabilmente, per divenire una componente rilevante e attiva nella vita politica, amministrativa, economica cittadina. Particolarmente consistente fu il contributo dato dai piemontesi alla chiesa, con pastori, catechisti, anziani ecc., e nel campo delle professioni, della medicina, dell'apotecaria e della stampa. La loro integrazione fu favorita dalla loro pressoché generale adesione al calvinismo, a parte i casi degli antitrinitari Matteo Gribaldi, Giovanni Paolo Alciati, Giorgio Biandrata.

Un'altra comunità assai consistente fu quella dei lucchesi. Essa raccolse le famiglie più in vista della città, gli Arnolfini, i Burlamacchi, i Turrettini, i Calandrini, i Balbani, i Diodati ecc. e un grande numero di membri dei ceti medi e subalterni, soprattutto operai e artigiani ricchi di competenze: 300 persone, un terzo delle quali membri della classe dirigente. La loro influenza sulla vita economico-finanziaria, ma anche religiosa e culturale ginevrina fu di grande rilievo: a guidare la *Gran Bottega* fu il lucchese Francesco Turrettini; lucchesi furono il celebre teologo Giovanni Diodati, autore della traduzione italiana della Bibbia (1607), i pastori Niccolò Balbani e Celso Martinengo, nonché i vari Turrettini docenti universitari. I lucchesi continuarono qui la loro rinomata attività nel campo delle attività bancarie e del commercio della seta, ma non trascurarono di sostenere l'*ecclesia Lucensis* e le altre comunità italiane, anche attraverso l'attività editoriale. Un contributo particolare alla causa lo fornì il celebre tipografo esule a Basilea Pietro Perna, con le sue pubblicazioni d'avanguardia. Assai meno consistente fu l'emigrazione da Firenze e da Siena, da dove giunsero, rispettivamente, quindici e otto famiglie: ma senesi furono Bernardino Ochino e i Sozzini.

A metà secolo affluirono a Ginevra molti esuli dai domini spagnoli del sud dell'Italia. Furono tutti registrati nel gruppo napoletano, comprendente il gruppo dell'Abruzzo, della Puglia, della Calabria, di Napoli e della Sicilia. Particolarmente importanti furono gli esuli provenienti dalla Calabria e da Messina. I calabresi e gli isolani giunsero quasi contemporaneamente, in virtù di consolidati rapporti personali e religiosi creatisi in Italia, nella fase della propaganda e della persecuzione. Il gruppo calabrese, formato prevalentemente da valdesi sfuggiti alla repressione (un terzo proveniva da La Guardia e S. Sisto), fu abbastanza consistente, ammontando a una cinquantina di persone. Vi figuravano in maggioranza individui che svolgevano mestieri

umili, ma anche maestri di scuola, studenti – destinati a svolgere poi opera missionaria in Calabria (Marco Usceghi, Francesco Tripodi e Filippo Ursello) – e alcune personalità di spicco, come l’antitrinitario Valentino Gentile o Apollonio Merenda, collaboratore a Viterbo di Reginald Pole, o il capitano Blandano, glorioso difensore di Ginevra nell’*Escalade*.

Caratteri simili ebbe il gruppo siciliano, composto da circa una quarantina di famiglie di estrazione per lo più borghese-popolare come quello calabrese; a differenziarlo fu semmai il fatto che gli espatriati non erano vittime della repressione inquisitoriale. Gli isolani restarono ai margini della vita politica, economica e culturale ginevrina e non espressero figure particolari, fatta eccezione per il celebre poeta Giulio Cesare Pascali. Da Napoli raggiunsero invece Ginevra due personalità di grande rilievo per la Riforma italiana, Galeazzo Caracciolo e Scipione Lentolo.

Dal ducato di Milano espatriarono circa 120 persone e arrivò compatta l’*ecclesia Cremonensis*. I suoi membri, per lo più mercanti e artigiani, si insediarono a Ginevra con il diritto di borghesia e occuparono un ruolo di rilievo nella chiesa italiana. Tra loro figuravano le famiglie Cambiagio, Fogliato, Offredi, Oldovini, Faerna.

Un altro luogo importante di provenienza della diaspora fu Venezia e il suo territorio. Da qui giunsero numerosi esuli (circa 150), che si distinsero per il loro grado socialmente altolocato e il loro rilievo nel mondo culturale. Molti furono i discendenti di casati prestigiosi e i dotti, come i veneziani Andrea Da Ponte (fratello del doge), i Barbaro, i Canale, i Paruta, i Balbi, il giurista padovano Matteo Gribaldi e lo scienziato Giulio Pace, i nobili vicentini e veronesi Thiene, Da Ponte, della Scala, i bresciani Martinengo; dalle colonie del Levante, arrivò il famoso grecista Francesco Porto. Il loro soggiorno a Ginevra fu prevalentemente temporaneo.

Anche gli emigrati genovesi (circa 60) non dettero vita a una comunità stabile. La transitorietà del loro esilio fu dovuta anche alla loro provenienza sociale. A espatriare a Ginevra furono infatti numerosi membri di famiglie antiche della Repubblica (28 circa: i Sardi, i Pinelli, i Giustinani, i Centurioni ecc.), tradizionalmente dediti all’attività bancaria e commerciale che, per sua natura, predisponessa a una mobilità continua. L’apporto delle altre città e territori alla “nazione” italiana fu, nel complesso, meno significativo, ma vide la prevalenza di esuli del nord Italia; quasi assente fu la diaspora dagli Stati della santa Sede, anche se fu da Foligno che fuggì l’antitrinitario Silvestro Teglio.

Il primo tentativo di dare coesione ecclesiale alla comunità italiana fu compiuto da Bernardino Ochino, che iniziò a predicare ai propri connazionali nella cappella del Cardinale nella chiesa di Saint Pierre. La vera nascita della chiesa italiana di Ginevra data però al 1552 e si deve all’opera di Galeazzo Caracciolo. L’incarico di predicatore fu affidato a Celso Martinengo, al quale succedettero Lattanzio Ragnoni e Niccolò Balbani, che esercitarono il culto al Vecchio Collegio di Rive, poi alla Madeleine, a Saint Germaine e infine all’Auditoire. La chiesa divenne il cuore della comunità, il luogo dove

si ascoltava il sermone e si leggevano i testi sacri in italiano, ci si sposava e si battezzavano i figli. Era una chiesa autonoma, che eleggeva democraticamente i propri pastori, anziani e decani. Era comunque soggetta alla supervisione della chiesa di Ginevra, che svolgeva anche la funzione di fornire pastori, catechisti, missionari, libri di culto e di propaganda, e quella di aiutare nella carriera studentesca e lavorativa i giovani frequentanti l'Accademia.

Nella chiesa italiana la disciplina ecclesiastica non era esercitata in modo molto rigido, tanto che anche figure implicate nel grave conflitto religioso del 1558 furono riammesse dopo un periodo di espatio. La maggioranza dei suoi membri era fedele alla dottrina calvinista, benché a più riprese vi furono casi di eterodossia a cui si cercò di porre fine con l'imposizione della confessione di fede nel 1558. Sin dal 1555 la colonia ospitò infatti anabattisti e antitrinitari noti, tra i quali Niccolò Paruta, Gentile, Biandrata, Alciati, Gribaldi, Gallo, Fausto Sozzini, Simone Simoni, Marcello Squarcialupi e infine, sullo scorcio del secolo, Giordano Bruno. Altri non conformisti, in numero di quaranta circa, furono indicati nei registri ginevrini come «quelli che ebbero diversità di sentimenti nella fede». La pratica del nicodemismo fu comunque anche qui abbastanza diffusa. Sul piano morale, invece, la "nazione" italiana mostrava una discreta integrità di condotta e di costumi, macchiandosi per lo più di reati comuni (blasfemia, frode, insulti, adulteri ecc.). La cifra della comunità italiana fu l'unità culturale, molto avvertita dai suoi membri, mentre l'interesse per la politica fu assai tiepido.

### III

## CALVINO E GLI ITALIANI

### 1. *L'evangelizzazione diffidente*

I rapporti tra Calvino e gli italiani in generale non furono facili, nonostante l'attivismo propagandistico di Ginevra e il successo che arrise alla sua dottrina nella penisola, soprattutto a partire da una certa data. L'Italia fu terra di evangelizzazione per Calvino, che inizialmente vide nel paese un luogo di diffusione e di irradiazione della propria dottrina paragonabile alla Francia. Ginevra non risparmiò forze per la causa nella penisola e molti risposero con fiducia e convinzione all'appello, affrontando anche il martirio o l'esilio. La situazione della Riforma in Italia poteva dirsi precaria, minoritaria, ma non fallimentare, tenuto conto del rigore della persecuzione inquisitoriale e della debolezza dei sovrani. Comunità nacquero in tutto il territorio, la chiesa valdese vi si insediò stabilmente, propagandisti e pastori furono attivi nella diffusione di idee e libri tra la popolazione. In alcune città, come Lucca e Modena, i membri del governo cittadino appoggiarono la Riforma; in altre, come Venezia e Firenze, le garantirono una relativa tolleranza; in altre ancora, come Ferrara e Torino, essa fu protetta dalle sovrane Renata d'Este e Margherita di Savoia. Le comunità della diaspora a Ginevra e nelle città riformate si ingrandivano continuamente, accogliendo esponenti della nobiltà, forze produttive e intellettuali; presto vi furono impiantate chiese e stamperie, destinate a consolidare l'identità religiosa e a favorire il proselitismo. Riformatori italiani collaborarono con impegno e fedeltà alla costruzione del progetto calviniano, fornendovi un contributo rilevante con la loro attività pastorale e di propaganda.

Tuttavia, il giudizio di Calvino sugli italiani fu, nel complesso, negativo. Calvino riteneva tutti gli italiani contaminati dall'Anticristo, che a Roma esercitava il suo secolare dominio: e se questa considerazione accrebbe inizialmente le sue speranze e la sua energia nell'evangelizzazione – la vittoria sull'Anticristo nella sua stessa sede sarebbe rifulsa nell'intera cristianità – divenne motivo di condanna per lo «spirito italiano» alla prova degli eventi, nell'infuriare della controversia su nicodemismo, tolleranza religiosa, antitritarismo. Calvino stigmatizzò allora gli italiani per il loro eccessivo soggettivismo, cinismo, doppiezza, capziosità, mancanza di serietà nelle questioni di fede: in breve, per il loro individualismo religioso, refrattario all'autorità

e al disciplinamento dottrinale, e per la loro tendenza al compromesso nella vita religiosa (sino al nicodemismo), che egli ritenne conseguenze della «perversione anticristiana» della loro origine.

Contro questi comportamenti, Calvino lottò con tutto l'ardore dell'uomo di chiesa impegnato nella costruzione della «città di Dio» sulla terra, regolata da una rigorosa disciplina terrena, sorretta da una imponente cattedrale di dottrine e attuata da quel «militante cristiano», sicuro del proprio destino ultraterreno e attivo nella realizzazione della propria vocazione, che egli veniva forgiando con la propria teologia. Ai suoi occhi, in gioco vi erano l'onore di Dio e il futuro della Riforma, da difendere contro gli agenti terreni del Maligno, quali spesso si rivelavano gli italiani. Da qui, la lotta intransigente di Calvino contro chi teorizzava dottrine non conformiste e nicodemismo, e la sua profonda, generalizzata diffidenza verso gli «Itali».

Proprio l'origine geografica aumentò d'altra parte, per Calvino, il valore esemplare della conversione degli italiani a una confessione di fede comunitaria come quella riformata. Questa convinzione influì molto sul tono della propaganda riformata e sulla valorizzazione di quanti abbracciavano senza riserve il credo riformato e vivevano coerentemente le loro scelte religiose, talvolta sino ad assumere un ruolo di spicco nella chiesa calvinista, come Pier Martire Vermigli, Giulio da Milano, Agostino Mainardi, Galeazzo Caracciolo, Celso Martinengo, Girolamo Zanchi, Girolamo Grataroli, Lattanzio Ragnoni. Con questi italiani Calvino ebbe un rapporto di grande fiducia, stima, collaborazione, e la pubblicistica protestante non mancò di celebrarli con enfasi come modelli esemplari.

I «vizi» che Calvino attribuiva agli italiani per generazione satanica erano, in realtà, caratteri iscritti nella storia italiana. Erano frutto di un'eredità culturale in cui la tradizione razionalistica del Rinascimento si fondeva con la concezione etica e spiritualistica del cristianesimo propria di Erasmo e di Juan de Valdés, mirante a una via personale, mistica e antidogmatica al rinnovamento religioso e avversa alla rottura con Roma. Derivavano dalla necessità di fronteggiare, da un lato, la possente egemonia della chiesa romana e, dall'altro, dall'assenza di istituzioni civili e religiose capaci di assicurare protezione e indirizzi dottrinali ai seguaci delle nuove idee. Rappresentavano la conseguenza di un consolidato anticlericalismo e indifferentismo che trovavano però, insieme con tutti gli altri «peccati», il momento della ricomposizione formale nella confessione e nelle conseguenti pratiche di espiazione, atte ad alleggerire la coscienza del fedele anche senza travagli interiori. Questi elementi avrebbero influito profondamente sui costumi degli italiani, sino alla rottura illuministica. Ma Calvino non ragionava con un'ottica storica, bensì come difensore di una chiesa che ambiva anche a essere la nuova roccaforte del cattolicesimo nella lotta contro l'Anticristo.

Quei capi d'accusa tornano pertanto continuamente nelle lettere e negli scritti che il riformatore dedicò ai «fratelli» italiani e rappresentano i nuclei polemici intorno a cui si addensarono i maggiori contrasti. In particolare, la questione del non conformismo e della libertà religiosa scatenò numero-



se e violente controversie tra Calvino e coloro che Delio Cantimori definì «eretici per tutte le chiese»: Sebastiano Castellione, Celio Secondo Curione, Lelio e Fausto Sozzini, Valentino Gentile, Giorgio Biandrata, Jacopo Aconcio, per citare solo i nomi più noti; ma in esse furono ovviamente coinvolti anche quanti ne condivisero i principi ideali (anabattisti, spiritualisti ecc.). A opporli fu, in sostanza, una concezione divergente della religione e del modo di attuarla, benché comune fosse l'aspirazione al rinnovamento della cristianità. La loro volontà di investigare senza remore o vincoli i problemi religiosi, il loro «pruritus» di indagare, come disse a Lelio Sozzini, parve a Calvino un aspetto del loro vizio mentale di perdersi in vacue sottigliezze, in dispute capziose e inutili, fomentatrici di dubbi e di dissidi, intrise dei «mortiferi afflatti di Satana». Del tutto aliena fu dal riformatore l'idea che quegli uomini considerassero la loro ricerca esegetica e religiosa come necessaria per portare a compimento la Riforma, per «accrescere la conoscenza delle cose divine», secondo l'espressione del Sozzini, e giungere così a un ripensamento complessivo dei fondamenti del cristianesimo, per ricostruirlo su basi più coerenti con la Scrittura. Così come fu per lui incomprensibile la richiesta di libertà che ne derivava, e che era coerente con quello scopo. Per Calvino, che si riteneva innanzitutto un esegeta, la Scrittura costituiva un tutto unitario e non presentava oscurità: il Vecchio e il Nuovo Testamento esprimevano entrambi con chiarezza la rivelazione divina, che non era suscettibile di interpretazioni diverse da quelle fondanti la sua dottrina. L'ortodossia era espressione della verità divina; il non conformismo era un oltraggio a Dio. Di contro, gli «eretici» ritenevano che la purificazione del cristianesimo dalle deformazioni della tradizione fosse un processo aperto, in continuo divenire, in assenza di interpreti esclusivi di un testo sacro perspicuo solo nei punti essenziali del messaggio evangelico, cioè quelli relativi all'esistenza di Dio e alla legge d'amore di Cristo: una legge spirituale che abrogava la vecchia Legge. Ogni norma, ogni istituzione e ogni dogma, anche se fondamentale come quello trinitario, potevano pertanto essere rivisti mediante il «lume divino» della ragione umana, in vista della riforma della società cristiana. La coscienza individuale soppiantava l'ortodossia nel compito di stabilire i contenuti della fede, privandola di ogni valore e autorità.

Anche per quanto riguarda l'altro punto, il nicodemismo, le posizioni di Calvino e quelle degli italiani si rivelarono quasi sempre inconciliabili. Laddove Calvino propugnava la coerenza con la propria fede ed esortava a manifestarla con atti pubblici e coraggiosi, gli italiani perseguivano generalmente una linea di prudenza, di adattamento, di dissimulazione che consentisse loro di sopravvivere in una realtà dominata dal potere incontrastato dell'«Anticristo». Questo atteggiamento aveva altresì ricevuto fondamento teorico da Juan de Valdés, che aveva legittimato i suoi numerosi seguaci italiani a farsi scudo della simulazione per realizzare il proprio rinnovamento interiore e quello della chiesa. Calvino comprese perfettamente che la questione non era tanto e non era solamente il comportamento da tenere, ma investiva la sostanza stessa del cristianesimo, le sue forme e i suoi contenuti:

nella svalutazione dei riti esteriori in quanto atti indifferenti si annidava infatti il pericolo della riduzione della religione a un fatto individuale, svincolato dall'autorità dottrinale e dalla comunità ecclesiale, e la conseguente eliminazione della necessità delle chiese positive dall'orizzonte storico. Il fulcro del dissenso tornava anche in questo caso a essere la loro concezione antitetica della religione. Un dissenso che non poté essere ricomposto, per quanto gli italiani e Calvino condividessero la convinzione che il nicodemismo fosse un problema grave e necessitasse di urgente risoluzione.

L'antinomia delle visioni religiose di Calvino e degli eretici italiani non si manifestò comunque subito in modo netto e violento, né fu pregiudiziale. Venne alla luce con il tempo, nello sviluppo della riflessione teologica e delle controversie successive al dramma dello Spiera e alle condanne di Serveto e di Gentile. Quasi sempre emerse con persone che avevano inizialmente aderito con convinzione alla dottrina calviniana: emblematici sono i casi di Ochino e Curione. Il conflitto non comportò inoltre l'assenza di reciproci stimoli ad approfondire e a ripensare le proprie idee. Alcuni esempi. Il dialogo intrattenuto tra il riformatore ginevrino e Lelio Sozzini sulla risurrezione dei corpi indusse entrambi a precisare le proprie posizioni sull'argomento: nello scritto del senese intitolato appunto *De resurrectione* (La risurrezione) sono presenti evidenti tracce delle riflessioni stimulate dallo scambio epistolare con Calvino al riguardo, così come da quelle discussioni dipese l'evoluzione del pensiero calviniano nelle varie redazioni dell'*Istituzione*. Sempre nell'*Istituzione*, all'origine della considerevole dilatazione dell'analisi di problemi teologici presente nella versione del 1559 vi fu la volontà di rispondere alle deviazioni dottrinali contemporanee, innanzitutto sulla Trinità e sul battesimo. O ancora, la controversia tra Calvino, Castellione e Curione sulla tolleranza religiosa spinse tutti i suoi attori a chiarire le rispettive concezioni di eresia, religione, chiesa e rapporti tra questa e lo Stato, negli scritti che dedicarono alla questione e anche nell'*Istituzione*.

La presenza di questi scambi tra Calvino e i non conformisti religiosi induce dunque a collocare questi ultimi *all'interno* del movimento di Riforma, come un elemento a esso intrinseco e fertile di stimoli, e a ripensare i rapporti tra Riforma magisteriale e Riforma radicale in modo meno convenzionale. Se infatti è indubbio che lo spirito critico di matrice umanistica e lo spiritualismo valdesiano determinarono spesso la loro inconciliabilità con gli ecclesiastici riformati, è però anche vero che gli eretici italiani recepirono e si confrontarono con la teologia dei riformatori, in modo autonomo ma dialettico. Tale dialettica, che fu importante per lo sviluppo della Riforma e dell'intera cultura europea, mette in luce la complessità, ma anche la sostanziale unitarietà del movimento della Riforma, pur nelle sue molteplici forme di manifestazione.

## 1.1 *L'esplosione del dissidio: il caso Spiera*

Il primo giudizio esplicito di Calvino su questi «caratteri italiani» si ebbe proprio nella fase acuta del dibattito sul nicodemismo scatenata dal caso Spiera. In realtà, però, Calvino aveva già illustrato la propria posizione in una serie di scritti polemici del 1544-45 indirizzati contro anabattisti, libertini e nicodemiti, la *Brieve instruction pour armer tous les bons fidèles contre les erreurs de la secte comune des anabaptistes* e il *Contre la secte phantastique et furieuse des libertins qui se nomment spirituelz*, l'*Excuse à messieurs les nicodemites* (poi riediti negli *Opuscula*, 1563, con altri). Con essi, il riformatore aveva voluto chiudere la partita con varie anime della Riforma radicale, quando, consolidato il proprio ruolo guida della riforma a Ginevra, ritenne giunto il momento di definire un'ortodossia dottrinale rigorosa e normativa per porre fine al dissenso religioso. Sebbene il suo sguardo fosse rivolto alla Francia, ai Paesi Bassi e a Strasburgo, e i suoi obiettivi polemici fossero precisi, è evidente che la sua condanna interessò tutti coloro che condividevano quelle opinioni. Fra questi, gli italiani. L'anabattismo, anche nella sua componente antitrinitaria, il nicodemismo, il libertinismo inteso come spiritualismo e soggettivismo religioso avevano infatti molti seguaci nella penisola. I fulmini scagliati da Calvino erano destinati pure a loro.

Nel *pamphlet* contro gli anabattisti – scritto in risposta all'edizione francese del *Brüderliche vereynigung etzlicher kinder gottes siben artikel betreffen* (Fraterno accordo di alcuni figli di Dio concernente sette articoli, 1527) stampata per la propaganda nella Svizzera francofona – il riformatore ginevrino confutò punto per punto quella *summa* del pensiero anabattista; vi aggiunse inoltre un altro testo su una dottrina molto diffusa anche in Italia, quella del sonno delle anime dopo la morte, la *psychopannychia*. La controversia dottrinale fu resa più aspra dalle offese rivolte da Calvino ai suoi avversari, che non risparmiarono neppure Michael Sattler, l'estensore del *Fraterno accordo* noto per la sua probità, giustiziato nel 1527.

La trattazione di Calvino era basata sulla sacra Scrittura, concepita come un tutto unitario e oggetto di una lettura univoca e inoppugnabile:

Quando comprendiamo che ci viene proposta veramente la parola di Dio, non è il caso di replicare [...] La Scrittura è la vera pietra di paragone per dimostrare la verità di ogni dottrina. Non ho dubbi che chiunque si lascerà guidare dalla verità di Dio e vorrà sottomettersi alla ragione in merito agli articoli che qui ho esposto, troverà in abbondanza di che essere soddisfatto.

L'interpretazione della Bibbia degli anabattisti era definita invece una «menzogna», un «miscuglio indistinto» di ragionamenti «contorti, rozzi e cavillosi», contraria «alla certezza della verità di Dio che noi predichiamo».

Osserviamo Calvino impegnato nella confutazione delle principali dottrine anabattiste, il rifiuto del battesimo dei bambini, la disciplina ecclesiastica e il separatismo pacifista: dottrine che implicavano una visione della

chiesa e dello Stato alternativa a quelle delle chiese protestanti. Postulando una separazione netta tra consorzio politico e comunità religiosa sino ad allora coincidenti, essa apriva la via a una concezione nuova della vita religiosa. Agli anabattisti, che respingevano il pedobattismo in quanto sacramento impartito a esseri privi dell'indispensabile consapevolezza di fede per entrare nel consesso cristiano, il riformatore obiettava la necessità di quell'atto richiamandosi alla tradizione della chiesa antica e alla concezione comunitaria della salvezza dei cristiani, illustrata sia nell'Antico sia nel Nuovo Testamento. Egli addebitava pertanto agli anabattisti una posizione religiosa individualista, che privava i cristiani del segno del patto tra Dio e il suo popolo, della promessa di salvezza.

Gli anabattisti furono accusati da Calvino di volersi sostituire a Dio, a causa del loro rigorismo nei confronti dei peccatori, che si manifestava nella pratica della scomunica e nel divieto di partecipare alla Cena, e della loro estraniamento dalle istituzioni della società civile, attraverso il rifiuto del giuramento, del magistrato e dell'impiego della spada. Secondo Calvino, le loro posizioni rappresentavano una «bestemmia» perché anteponevano il giudizio umano alla comunità religiosa e civile. Entrambe erano stabilite da Dio e ne esprimevano i voleri attraverso magistrati e sovrani, che operavano per il bene di Dio e della società con i mezzi propri del potere politico. Parimenti eversiva e diabolica era la loro negazione del giuramento, che invece aveva un carattere sacro in quanto suggello dell'impegno assunto di fronte a Dio. Nella concezione di Calvino, il potere temporale e quello spirituale, stante la loro distinzione, dovevano dunque cooperare per la costruzione della «città di Dio» sulla terra, così come il cristiano era parte attiva della società cristiana così configurata. Anche in questo caso, la battaglia controversistica si svolse sul terreno delle citazioni bibliche, interpretate in modo diverso dal riformatore ginevrino e dagli anabattisti.

Molto interessante, nell'ambito dell'analisi dei rapporti tra Calvino e gli italiani, è la posizione assunta dal riformatore nei confronti della dottrina del sonno delle anime dopo la morte. Si trattava di una questione cruciale perché negava l'immortalità dell'anima e fondava una nuova etica dell'agire umano, prospettando il godimento della vita ultraterrena solo per i pii e l'annichilamento degli empi dopo il giudizio finale. Al problema più generale della risurrezione si connetteva altresì quello dei sacramenti, della loro realtà ed efficacia fisica. Oltralpe, quella dottrina era stata sostenuta da Andrea Carlostadio già nel 1523 (in *Sullo stato delle anime che hanno fede in Cristo, del seno di Abramo e del fuoco purgatorio delle anime trapassate*) e accolta nel movimento anabattista, mentre in Italia la riflessione su di essa si era diramata dall'insegnamento aristotelico-averroistico di Pietro Pomponazzi a Padova, ai circoli legati a Camillo Renato, a molti gruppi italiani, divenendo poi uno dei temi più problematici del dialogo intrattenuto da Calvino con Elvio Sozzini nel 1549.

Già nello scritto del 1544 (versione latina di una precedente edizione francese), incluso nel testo contro gli anabattisti, Calvino polemizzò duramente

con i fautori di tale dottrina, rivolgendosi agli anabattisti strasburghesi, come Pilgram Marpeck e Melchior Hoffman, che l'avevano fatta propria. La sua argomentazione, tutta tesa a dimostrare l'immortalità dell'anima, era fondata su passi della Bibbia, testimonianze dei Padri della chiesa e sull'idea della promessa della grazia in Cristo, assumendo toni assai duri verso chi vi si opponeva:

È facile constatare che gli anabattisti non hanno mai assaporato in quale modo noi siamo uniti al nostro Signore Gesù: questa sola convinzione è in grado di ribaltare le loro idee false e dannose riguardo a questa farneticante dormizione che essi attribuiscono alle anime.

La citazione delle Lettere di Paolo sul rinnovamento spirituale dell'uomo (II Cor. 4,16) gli faceva affermare che

mentre la vita presente decade e diviene fugace, la vita dell'anima cresce e si rafforza sempre di più [...] È davvero un'enorme bestialità metterla pigramente a letto, come fanno gli anabattisti, per farla dormire fino al giorno della resurrezione.

Cinque anni più tardi, Calvinò non si esprime in questi termini nel suo scambio epistolare con il Sozzini sulla risurrezione e il nicodemismo: non mettendo in relazione la questione da lui posta sulla vita ultraterrena alle dottrine anabattiste, la ritenne «curiosa più che utile» e rispose puntualmente alle obiezioni del senese all'interpretazione tradizionale dei testi paolini, da lui condivisa. Quando però Sozzini sostenne la necessità della coerenza tra fede e ragione, in contrasto con quanto il riformatore aveva asserito nell'*Istituzione*, pose fine al loro dialogo invitandolo seccamente a «indagare con altri il problema» («si plura desideras, aliunde petenda sunt»). Nell'ultima versione della sua opera, poi, Calvinò incluse parte della sua risposta al Sozzini ribadendo il suo argomento di fede contro la presa di posizione del senese e di altri «sofisti accademici» che avanzavano pretese razionali nella ricerca religiosa: la bollò come stolta e temeraria («stultus et temerarium est de rebus incognitis altius inquirere quam Deus nobis scire permittit»). Nel frattempo, nel 1549, durante la discussione con Calvinò e dietro lo stimolo degli ampi interventi sul tema di Heinrich Bullinger (che seguì con grande interesse lo scambio d'idee), Sozzini scrisse il *De resurrectione*, edito nel 1654.

L'attacco di Calvinò «contre la secte phantastique et furieuse des Libertins» fu di violenza ancora maggiore. La «setta» fu bollata come un

labirinto senza pari di fantasie così assurde che non si riesce a credere come creature dall'aspetto di uomini possano essere tanto depravate di sentimento e di intelletto da lasciarsi sedurre fino al punto di sprofondare nelle fantasticherie più brutali.

I suoi seguaci erano definiti «avvelenatori, omicidi, briganti, villani sfrontati», tesi a «annientare ogni forma di religione, cancellare ogni conoscenza dell'intelletto umano, uccidere le coscienze ed eliminare ogni differenza tra gli uomini e le bestie». Il termine «libertino» era, e rimase, polisemantico. Il riformatore lo applicò però a due precise tipologie di persone, incluse nel movimento anabattista e presenti innanzitutto nei Paesi Bassi e in Francia: coloro che rivendicavano la libertà di discutere senza freni, in nome della ragione e della libera ispirazione divina, e coloro che assecondavano le inclinazioni mondane. Gli uni erano accusati di una «sfrenata curiosità» nel «rimestare problemi bizzarri e di intrattenersi in cose inutili» e di annullare infine la differenza tra creatore e creature, ritenendo Dio presente nell'uomo; gli altri di praticare una «vita dissoluta», dedita ai piaceri della carne e asservita a Satana; entrambi erano accusati di seguire come regola di vita la dissimulazione e la simulazione. Contro di essi, Calvino ribadì un rigoroso ancoraggio della vita religiosa al principio biblicista: la Scrittura (e la predicazione di essa) era individuata come il solo strumento dello Spirito di Dio, regola e norma assoluta della società cristiana sul piano dottrinale e dei comportamenti, individuali e istituzionali, con i suoi principi di dedizione a Dio e alla comunità cristiana in modo impegnato, austero, responsabile, dottrinalmente fedele, in vista della celebrazione della gloria divina. Visione comunitaria e ortodossia si contrapponevano anche in questo scritto alla concezione individualista presente nel movimento riformato, nelle sue varie sfaccettature spiritualiste, razionaliste ed edonistiche.

Tale contrapposizione, che diverrà ancora più netta nella grande controversia sull'affare Serveto, emerse anche in un caso di minor rilievo, cioè quello di Giovanni Leonardo Sartori, un nobile e facoltoso piemontese che, nelle vesti di «novello Mosè», alla metà del secolo diffuse in Europa le sue profezie di rinnovamento spirituale e di concordia universale. Al termine di diversi colloqui, Calvino gli interdisse la partecipazione alla Cena, giudicandolo un eretico «degnò della croce».

Lo scritto *Excuse à Messieurs les Nicodemites*, pubblicato una prima volta contemporaneamente a quei testi nel 1544, fu poi inserito nella silloge di scritti antinicotemite edita da Calvino in seguito al caso Spiera, dal titolo *De vitandis superstitionibus* (Fuggire le superstizioni). Dato che la destinazione della raccolta era principalmente l'Italia (dove difatti fu subito tradotta), tratteremo di questi scritti nel loro insieme. Prima, però, occorre illuminare il contesto in cui si collocano.

A indurre Calvino a pubblicare la silloge fu il riaccendersi violento della controversia sulla simulazione religiosa, dopo la tragica storia di Francesco Spiera. L'avvocato di Cittadella era morto di disperazione, dopo una lunga e tormentata agonia, perché persuaso che la sua abiura della fede calvinista fosse un segno della riprovazione di Dio. A nulla erano valsi gli argomenti delle numerose persone accorse al suo capezzale, le loro riflessioni su predestinazione e libero arbitrio, simulazione e coerenza, o le accorate esortazioni ad affidarsi alla misericordia di Dio. Era nella sua coscienza che si

era svolto il dramma, era lì che era maturata la convinzione di essere predestinato alla dannazione eterna, senza possibilità alcuna di riparazione, per aver commesso un peccato capitale, quello contro lo Spirito santo, a causa del suo opportunismo. La morte fisica era stata la conseguenza della morte spirituale, per la sua coscienza spezzata. L'agonia dello Spiera fu seguita con grande coinvolgimento emotivo e partecipazione intellettuale dagli italiani: urgenti e diffusi erano i problemi sollevati dal suo caso, ma soprattutto generale era la sensazione che esso segnasse un punto di svolta per il movimento riformatore italiano, imponendo scelte di fede precise e improcrastinabili. La vicenda ebbe comunque una vasta eco anche in Europa, divenendo un caso-simbolo nella controversia sul nicodemismo e lo specchio dei conflitti che laceravano allora la società cristiana.

Consapevole delle implicazioni che la vicenda poteva avere, e di fatto ebbe, sul piano dei comportamenti e della riflessione teologica – riguardo alla sostanza stessa della religione – Calvino decise di dare subito una risposta chiara e decisa e ristampò i suoi scritti sulla simulazione, integrandovi i pareri di Melantone, Butzer e Vermigli, per fornire un giudizio più corale.

Gli argomenti presenti nell'*Excuse* ben si attagliavano, d'altra parte, al nuovo episodio che scuoteva le coscienze europee, anche se originariamente destinati agli esponenti del cosiddetto evangelismo francese. Calvino vi definiva la nozione polemica di «nicodemita» e le varie categorie dei simulatori: distingueva gli ecclesiastici, che abusavano del loro ufficio per scopi di lucro; i nobili, che trattavano dell'evangelo in modo frivolo nell'ambiente di corte; i filosofi e i letterati, mistificatori della dottrina e ignavi nella pratica cristiana; i mercanti e la gente comune, amanti del quieto vivere. Ma soprattutto Calvino vi forniva una norma teologica contro la simulazione, confutando con toni aspri e perentori, ma con lucidità e puntiglio le interpretazioni dei passi scritturistici addotti dalla vasta e autorevole schiera dei sostenitori di essa (da Otto Brunfels, a Sebastian Franck, a Wolfgang Capitone). La simulazione era condannata con decisione, in quanto violazione del comandamento di Dio di rifuggire l'idolatria, che aveva le sue principali manifestazioni nella messa, nell'ufficio dei defunti e nelle processioni. Transgredire quell'ordine divino, piegandosi al «sacrilegio» e all'«abominio» dell'Anticristo, significava per il riformatore distruggere irrimediabilmente l'essenza della vita cristiana e tradire Cristo. Agli occhi di Calvino, cadeva così la concezione «indifferentista», generalmente sostenuta per giustificare l'adesione formale a riti e istituzioni ritenute appunto inessenziali. Cadevano tutte le altre obiezioni, principalmente quelle derivate dalla mancanza di coraggio nell'affrontare le proprie scelte religiose, che risultavano del tutto imperdonabili in coloro che avevano conosciuto la «verità dell'Evangelo». Di fronte al pericolo dell'idolatria, non vi era spazio per le ambiguità e i sotterfugi: due sole scelte erano possibili, la fuga o il martirio.

Queste soluzioni erano indicate anche negli altri scritti di Calvino contenuti nella raccolta, il *De vitandis superstitionibus*, il *Petit Traicté*, le *Epistolae* (Lettere) e i *Consilium et conclusio* (Consiglio e conclusione). Nel

*De vitandis*, però, scritto in occasione dell'affare Spiera, egli tornava ad attaccare con forza gli italiani. Nel mirino del riformatore entrava la loro ipocrisia, poiché, pur conoscendo il terribile giudizio divino sull'idolatria, «abominevole e nefando peccato», e il comportamento retto da tenere nella «terra dei papisti», nondimeno essi gli domandavano consiglio sul da farsi. La loro ipocrisia era aggravata dal calcolo utilitaristico, dato che il loro scopo ultimo era quello di ottenere legittimazione e indulgenza per il loro comportamento simulatore: essi non volevano infatti «sottoporre i loro affetti a Dio», ma piuttosto che «s'allenti loro il freno» e, ricevuta una risposta conforme ai loro desideri, «per vana adulazione s'addormentino nel mal suo». In breve, con un'espressione molto efficace, Calvino dichiarava che gli italiani volevano «de'guanciali per addormentar le coscienze loro». E il riformatore non era in nessun caso intenzionato a fornirglieli. Egli infatti ribadì con forza l'obbligo religioso di anteporre la verità divina, la fedeltà a Cristo, la rinuncia a sé a qualsiasi considerazione pratica o affettiva. Negò con decisione la possibilità di partecipare ai riti cattolici, in primo luogo alla messa, la maggiore delle «empietà», ma anche a tutti gli altri che scandivano la vita del cristiano, per concludere che non era possibile alcun compromesso. Ammonì a evitare sotterfugi, inganni e interpretazioni tendenziose dei passi biblici, come quello paolino relativo alla necessità di non dare scandalo, richiamato dagli italiani per giustificare la loro ambiguità. Esortò ad affidarsi alla provvidenza e all'aiuto di Dio nell'affrontare la lotta per la verità. Sostenne la necessità di confessare pubblicamente la propria fede e di costituire una «milizia» cristiana per contrastare l'Anticristo con «la lingua e la penna»: chi affermava invece che era sufficiente la fede interiore, pronunciava con grande «sfacciataggine» una «debile cavillazione», che aggravava il peccato. Ancora una volta, gli italiani erano fatti segno dell'accusa di sprezzante capziosità.

In questo scritto emergeva altresì un giudizio di condanna verso lo Spiera. L'avvocato si era macchiato agli occhi di Calvino di una colpa inescusabile, avendo preposto a Dio gli agi mondani, l'ipocrisia, la paura. A lui veniva contrapposto l'esempio degli esuli e di «migliaia di martiri, uomini e donne, poveri e ricchi» che si erano immolati con coraggio alla causa di Dio, traendosi fuori «da questo fango» della simulazione.

L'atteggiamento giudicativo di Calvino nei confronti degli italiani era fatto proprio dai probabili curatori della traduzione italiana del trattatello (Ginevra, 1553), Celso Martinengo e Lattanzio Ragnoni. Vi si dichiarava infatti che «si sa benissimo che le Chiese son in Italia e che congregazioni vi si fanno; si sa che amministrazione di parola e di sacramenti hanno quei pochi che fanno qualche profession di cristiani», per concludere che «si sa quanto ogni cosa sia magra, fredda e di poco valore». Martinengo riecheggiò le posizioni antinicotemistiche del riformatore in una lettera al carmelitano Angelo Castiglione (1554). Il problema era però che gli stessi Martinengo e Ragnoni avevano adottato la pratica della dissimulazione fino a qualche mese prima, così come Pier Paolo Vergerio, mentre raccomandava il *De vi-*



*tandis superstitionibus* ai «fratelli» italiani nell'edizione volgarizzata del suo libro sullo Spiera. La loro posizione appare ancora più problematica tenendo conto che Vergerio e altri paladini della coerenza (fra cui Francesco Negri) si fecero di fatto delatori, in un eccesso di zelo, dei loro connazionali «spirituali», accusandoli nei propri scritti per la scelta della clandestinità e fornendo così prove di correttezza al Sant'Uffizio.

Che il Vergerio fosse contraddittorio, lo mostra anche il suo comportamento nel caso Spiera. Il vescovo di Capodistria ne trasse infatti giustificazione per abbandonare l'Italia, nonostante il suo ruolo pastorale che lo impegnava all'evangelizzazione, e nel contempo fornì della vicenda un'interpretazione in chiave antiinquisitoriale nello scritto *Francisci Spierae Civitatulani horrendus casus* (L'orrendo caso di Francesco Spiera di Cittadella, 1549), una silloge di resoconti e pareri prontamente pubblicata in collaborazione con il Curione. L'anno successivo, sempre con il Curione e con il Sozzini, dette alle stampe un'importante edizione ampliata, dal titolo *Francisci Spierae ... historiae* (tradotta in volgare nel 1551). Quest'ultima opera impresso un preciso orientamento al dibattito in corso sul nicodemismo in Italia e in Europa, ma in un senso diverso da quello indicato da Calvino, al di là delle dichiarazioni propagandistiche e della presenza di uno scritto del riformatore ginevrino. I pareri contenuti nell'*Historia* (di Curione, Vergerio, Martin Borrhaus, Matteo Gribaldi ecc.) tendevano infatti a esaltare, nel loro complesso, la misericordia di Dio più che la sua durezza di giudizio e invitavano alla comprensione per il dramma interiore degli indecisi e dei dissimulatori. Anzi, Curione spostò la riflessione sul nicodemismo su un piano più universale e culturalmente innovativo, individuando l'opera dell'Anticristo non più in persone o istituzioni precise, ma nel «veleno» insito in tutti gli uomini, e in particolare in quelli che esercitavano la persecuzione religiosa.

A far da contrappeso a questi pareri vi era la prefazione di Calvino al resoconto di Henry Scrimgeour. È questo uno scritto molto significativo per la comprensione dell'atteggiamento di Calvino verso gli italiani, perché il riformatore vi esprimeva il suo giudizio in modo diretto e assai eloquente. Egli considerò il caso Spiera un monito divino chiarissimo della potenza divina e della necessità di purificazione degli uomini. La scelta di Dio era caduta sull'avvocato per ragioni molto precise: l'Italia era il «maggior e più illustre teatro» del mondo cristiano; gli italiani, notevolissimi per la loro intelligenza, erano «i più stupidi» sulle questioni religiose. Questo acume mal impiegato generava l'empietà teologica, che nella penisola «imperversava senza freni», più che in ogni altra parte dell'orbe. Calvino riconduceva questi caratteri italiani al dominio dell'Anticristo: l'Italia era un paese impregnato dei suoi «mortiferi veleni» e i suoi abitanti erano contaminati dalla «perversione anticristiana». Era vero che nella penisola vi erano alcuni eccellenti «servi di Dio» e molti fedeli: ma, nel suo complesso, secondo il riformatore nella società italiana non vi era «nulla, se non un'orrenda cecità». Il disprezzo degli italiani verso Dio era incontrollabile e sovrano, e trovava un insigne maestro nello Spiera. L'avvocato di Cittadella era giudicato

da Calvino un uomo volubile, incline all'ostentazione, empio nei costumi, apparentemente partecipe dell'illuminazione avendo conosciuto la verità dell'evangelo, ma che, in realtà, non lo era mai stato. Per il riformatore, ne erano prova l'abiura e la sua «perfida» simulazione, che l'avevano spinto in un baratro di disperazione e poi a una morte atroce. La vicenda dello Spiera aveva, in conclusione, per Calvino un valore esemplare, mostrando la terribile vendetta riservata da Dio a coloro che si facevano beffe della sua maestà. In particolare era un severissimo monito per gli italiani a non «giocare con Dio», cosa che invece essi erano sempre soliti fare. Tanto che per scuoterli, Dio aveva dovuto suscitare un evento tragico come quello. Se pertanto la vicenda doveva far riflettere tutti cristiani coevi e futuri sulla riverenza, la serietà, l'abnegazione da tributare alla causa di Cristo, erano soprattutto gli italiani a doverne trarre serio motivo di riflessione.

Questo tasto fu costantemente toccato da Calvino, lo si è visto, anche nelle lettere di quegli anni con i corrispondenti italiani, dal semplice pastore Buschetti alla grande Renata d'Este, ma con risultati molto scarsi. Con Lelio Sozzini, che nel 1549 gli pose precise domande al riguardo, il dialogo si arenò subito. Né valsero i tentativi di esponenti italiani del calvinismo, come ad esempio Giulio da Milano, Scipione Lentolo, Francesco Negri, di rafforzare il fronte antinicotemite, anche assumendo posizioni un po' più possibiliste: né l'*Esortazione al martirio* del primo (1550), né la *Tragedia del libero arbitrio* del secondo, né i *Sofismi mondani* dell'ultimo riuscirono a invertire la tendenza alla cautela e alla simulazione della maggioranza degli italiani.

D'altra parte, la propaganda calvinista si scontrava, oltre che con la realtà del paese, con una di segno opposto, tendente a giustificare la simulazione. Il nicodemismo era elemento intrinseco del valdesianesimo, e veniva teorizzato e praticato dai suoi numerosi seguaci, divenendo copertura necessaria del grande progetto di riforma della chiesa elaborato dagli «spirituali» posti ai vertici della Curia romana. L'«arcieretico» Giorgio Siculo, con la sua setta, fece della teorizzazione della liceità della simulazione un cavallo di battaglia contro la teologia di Calvino e della chiesa romana, finendo giustiziato nel 1551. Anche nelle Valli valdesi ci furono tentativi di legittimare la partecipazione simulata alle cerimonie cattoliche ad opera sia del predicatore Domenico Baronio, protetto dai marchesi di Saluzzo sia degli stessi riformatori ginevrini, nel peculiare frangente della lotta antisabauda. Così, il nicodemismo restò generalmente la cifra del comportamento religioso nella penisola, tanto da essere stato individuato come l'«atteggiamento della vita morale» degli italiani, e, più in generale, come un loro peculiare abito intellettuale, che incise in modo profondo e durevole nella storia culturale, religiosa e politica del paese.

## 1.2 *Serveto*

Qualche anno più tardi, un altro *affaire* ancora più eclatante avrebbe fortemente inciso sui rapporti di Calvino e gli italiani, in qualche caso irri-

mediabilmente. Nel 1553 veniva giustiziato a Ginevra il medico spagnolo Michele Serveto, per volere del Consiglio di Ginevra e di Calvino, ma con il beneplacito delle chiese svizzere: l'accusa era di anabattismo e antitrinitarismo. La principale fonte d'accusa era la sua opera *Chistianismi restitutio* (La restaurazione del cristianesimo) in cui si prospettava un completo rinnovamento della società cristiana sulla base di una concezione di Cristo che, negandone la consustanzialità eterna con il Padre, apriva alla rifondazione delle istituzioni sociali e politiche e al processo di divinizzazione dell'uomo. L'esecuzione di Serveto fu la tragica espressione del mutamento in corso nel mondo protestante, dove l'opera di consolidamento delle chiese portò i riformatori ad assumere un atteggiamento intollerante verso quanti sembravano minacciare il nuovo ordine con le loro posizioni critiche e dissenzienti. Ma per quanti avevano cercato asilo nella «terra della libertà», fuggendo dal «giogo dell'Anticristo», rappresentò un vero e proprio shock, svelando un volto coercitivo nei confronti dei non conformisti simile a quello di Roma. Da qui nacque un'aspra controversia tra Calvino e i sostenitori della libertà religiosa, che inaugurò il dibattito sulla tolleranza religiosa nell'età moderna. L'evento può dunque essere considerato uno spartiacque nella storia culturale e religiosa europea.

Contro l'esecuzione di Serveto si levarono molte voci – del pastore bernese Nikolas Zurkinden, del dotto profeta Guillaume Postel, degli eterodossi Camillo Renato e David Joris ecc. –, ma le più incisive furono quelle di Sebastiano Castellione e di Celio Secondo Curione, celebri umanisti e professori all'Università di Basilea. Castellione, coadiuvato da Curione e Sozzini, pubblicò nel 1554 a Basilea, sotto anonimato, il *De haereticis an sint persequendi* (La persecuzione degli eretici), la prima e lucida teorizzazione della legittimità della libertà di coscienza. L'opera fu subito attribuita da Calvino alla «cospirazione» di Castellione (definito «fantastique homme»), a Curione e al teologo non conformista Martin Borrhaus.

L'opera rispondeva alla *Defensio orthodoxae fidei* (Difesa della fede ortodossa) pubblicata da Calvino subito dopo il rogo di Serveto per illustrare le ragioni che giustificavano la sua condanna a morte. Per il riformatore le dottrine del medico spagnolo costituivano un'offesa alla gloria di Dio, perché minavano il fondamento della dottrina cristiana rappresentato dalla Trinità e il disegno divino della società cristiana, e dovevano pertanto essere punite con la pena capitale inflitta nell'Antico Testamento ai bestemmiatori e ai falsi profeti, ai quali gli antitrinitari erano equiparati. Nella *Defensio*, Calvino tornò a condannare duramente le deformazioni mentali degli italiani. Nella prima pagina del libro, il riformatore criticò la loro vacua curiosità, la loro passione per le sottigliezze e le dispute, fonti di dubbi e dissensi, che li esponevano a «pascersi di vento e assorbire i mortiferi afflati di Satana». Fra cui quelli emanati da Serveto.

Al *De haereticis* seguì il *De amplitudine beati regni Dei* (L'ampiezza del regno di Dio) di Curione, e poi nuovi scritti di Castellione, di Calvino e di de Bèze, che animarono un'accesa e duratura controversia in un crescendo

di riflessioni sempre più articolate sull'argomento, ma anche di anatemi, attacchi personali, persecuzioni da parte di Ginevra. Una lettera a Bullinger del luglio 1554 è estremamente significativa del giudizio di Calvino sui due italiani. Quegli «scrittori impudenti» – scriveva il riformatore – non solo oscuravano la vera dottrina, ingannando i semplici con i loro «perfidi deliri», ma ardivano distruggere tutta la religione con la loro «profana licenza di dubitare», con i loro cavilli «ripugnanti» e con la loro tesi della libertà dell'arbitrio e dell'esegesi biblica. Coloro che venivano irretiti da questa «nuova accademia» di socratici si avviluppavano infatti in vacui dubbi speculativi e, nella loro continua ricerca, smarrivano la via per giungere alla «scienza della verità». In una successiva lettera alla comunità di Poitiers, del 1555, definì il *De haereticis* un libro «pieno di insopportabili bestemmie». Tale giudizio era presente anche nel *De haereticis a civili magistratu puniendis* (L'autorità del magistrato di punire gli eretici, 1554) di Théodore de Bèze: scritto contro la «nuova setta degli Accademici», la accusava di bestemmia, temerarietà e sfrontatezza. A sua volta Castellione, dopo aver confutato le loro idee, dichiarò lapidariamente che «uccidere un uomo non è difendere l'onore di Dio, ma è uccidere un uomo».

Nella battaglia pubblicistica, la polemica tra Calvino e Castellione si spostò dal problema della libertà religiosa a quello, strettamente connesso, della predestinazione. E, anche in questo caso, la contrapposizione fu frontale: né poteva essere diversamente, dato che in questione vi era il dogma fondamentale della teologia calviniana, ai quali il savoiaro opponeva le idee erasmiane, per lui altrettanto essenziali, della libertà del volere e dell'«immensa misericordia di Dio». Calvino si scagliò dunque con veemenza contro i sostenitori del libero arbitrio, considerando la loro posizione la massima aberrazione, distruttiva dell'intero disegno divino per la salvezza e la costruzione della società cristiana; essa era altresì lesiva dell'immagine di Dio, la cui superiorità, onnipotenza, onniscienza venivano messe in discussione dalla pretesa di misere creature di indagarne i voleri. Secondo il riformatore, solo Dio era assolutamente libero nelle sue scelte, che erano imperscrutabili per gli uomini, e liberamente, e per un suo atto di grazia, decideva di salvare una parte di quell'umanità che era tutta macchiata dal peccato di Adamo. L'attribuzione a Dio del male, che i suoi avversari gli rinfacciavano a causa di questa selezione, rappresentava agli occhi del riformatore una blasfemia che stravolgeva la realtà delle cose; la quale veniva illustrata con numerosi esempi scritturistici.

Già presente della sua *Defensio*, il tema fu ripreso in toni molto polemici, e anche con pesanti ingiurie personali, negli scritti *Brevis responsio ad diluendas nebulonis calumnias de aeterna Dei praedestinatione* (Breve risposta per confutare le calunnie di un ciarlatano sull'eterna predestinazione divina, 1557) e *Calumniae nebulonis cuiusdam, quibus odio et invidia gravare conatus est doctrinam Johannis Calvinii de occulta Dei providentia ... responsio* (Risposta a un ciarlatano che ha cercato di gravare con odio e invidia la dottrina di Calvino sull'occulta provvidenza divina, 1558, e poi in francese nel

1559, con il titolo *Response aux calomnies et arguments d'un qui s'efforce de renverser la doctrine de la providence divine*), che intendevano rispondere a testi di Castellione (nel primo scritto, a torto). Basti un esempio del tenore del linguaggio calviniano: il riformatore definiva Castellione un «ladro», un «bugiardo», un «traditore», arrivando a dichiarare: «Compescat te Deus, Satan!» («Ti tenga a freno Dio, o Satana!»). In termini analoghi si esprime de Bèze, negli scritti che fecero seguito, rivolti a un «sicofante». All'origine di questa aggressività di Calvino vi era forse un misto di rabbia, certezza di essere nel giusto, impotenza per l'inflessibilità del suo avversario.

Dopo il caso Serveto, l'antitrinitarismo fu di nuovo al centro dello scontro tra Calvino e altri esuli italiani rifugiati a Ginevra: prima nella controversia con il giurista Matteo Gribaldi nel 1555 e poi nel 1557, a seguito dell'arrivo a Ginevra del nobile medico saluzzese Giorgio Biandrata. Pur sostenendo una concezione antitrinitaria diversa da quella di Serveto, razionalistica invece che neoplatonizzante, il Gribaldi criticò duramente il processo al medico spagnolo e ne difese le posizioni all'interno della comunità italiana e di fronte ai riformatori, finché nel 1555 fu costretto a sottoscrivere una confessione di fede. In essa mantenne tuttavia una formulazione molto ambigua della dottrina trinitaria, affermando di credere «in un solo Dio Padre, in un solo Figlio Cristo e in un unico Spirito», e tacendo invece del tutto sul loro rapporto di consustanzialità eterna e sui termini di essenza e persona, ossia sui punti centrali della controversia con Calvino, accusato di sostenere una quaternità (Padre, Figlio, Spirito, Trinità). Calvino gli tolse il saluto. Gribaldi continuò a divulgare le dottrine antitrinitarie nel suo feudo di Farges, nel Bernese, che divenne una roccaforte di antitrinitari; nel 1557 sfuggì a un processo grazie all'intervento del capo della chiesa bernese Nikolas Zurkinden.

Intanto, seguendo il metodo del Sozzini, il Biandrata iniziò a porre puntuali e insidiose questioni sulla Trinità al capo della chiesa italiana Celso Martinengo e poi a Calvino, domandando una risposta per iscritto, per avere una base certa su cui fondare nuove interrogazioni. Il suo continuo rilancio di quesiti, il suo «fingersi acquietato per poi ricominciare», provocò nel riformatore una reazione spazientita: egli lo tacciò di «perfidia, fallacia e inganni tortuosi», di proporre «frivole speculazioni», fino ad accusarlo di rivelarsi il «mostro detestabile» quale era. Tuttavia, Calvino decise di continuare ad ammetterlo al sermone e di rispondergli in dieci pagine dense di argomentazioni e di citazioni. Vi confutò l'idea del Biandrata che la Trinità fosse una pura speculazione, del tutto priva di fondamento nella Scrittura, da sostituirsi con l'idea dell'unicità della divinità del Padre «per essenza», mentre il Figlio e lo Spirito partecipavano ad essa per comunicazione di essa: Cristo era considerato il Figlio di Dio della stessa natura del Padre quanto alla divinità e della stessa natura degli uomini quanto all'umanità, e vedeva così accentuarsi il suo carattere terreno e pedagogico, sminuendo invece il significato della sua opera sul piano sacrale.

La situazione precipitò per la propaganda del Biandrata nella comunità italiana, il «serpeggiare del virus degli empi dogmi», come Calvino scrisse,

tra Valentino Gentile, Silvestro Teglio (l'editore de *Il principe* di Machiavelli a Basilea), Francesco Stancaro, Nicola Gallo e soprattutto Giovanni Paolo Alciati, signore della Motta. Questi divenne il principale seguace del Biandrata e accusò i ginevrini di «adorare un mostro a tre teste, peggiore di tutti gli idoli del papato». Biandrata cercò inoltre di suscitare un clima di discordia tra le chiese protestanti, vantaggioso per gli eterodossi. Calvino decise così di imporre la sottoscrizione di una confessione di fede nel maggio del 1558. Alcuni antitrinitari la firmarono, con formulazioni per molti versi ambigue, ma impegnandosi comunque a un'obbedienza assoluta, pena l'accusa di spergiuro e infamia, avendo essa valore di legge civile.

In quei reati incorse il maestro di scuola Valentino Gentile che, pentitosi della sottomissione in seguito all'illuminazione divina che sosteneva di avere ricevuto, ruppe il giuramento e fu sottoposto a un lungo e tormentato processo, conclusosi con la pena di morte commutata in una penosa abiura pubblica. Lasciata clandestinamente Ginevra (secondo Calvino, «con la sua solita perfidia»), il Gentile peregrinò in Savoia, in Francia, in Polonia, in Ungheria, continuando a propagandare le proprie concezioni e a tenere contatti con i correligionari (soprattutto con il Gribaldi), sino a essere decapitato a Berna nel 1566.

Cinque anni prima, Calvino aveva scritto contro l'eterodosso l'*Impietas Valentini Gentilis detecta* (L'empietà svelata di Valentino Gentile), per confutare il suo scritto *Antidota* (Antidoti) e la confessione di fede indirizzata al balivo di Gex. Il libello aveva un aspro carattere polemico, per contrastare il pericolo della propagazione delle idee di Gentile, facilitata dal nome del balivo, e scongiurare il «complotto» ereticale, mirante alla distruzione dell'unità della chiesa, che si riteneva ordito dall'eterodosso. Considerandolo un simbolo dell'eversione religiosa, Calvino demonizzò Gentile più che confutarne le idee. Le invettive si alternavano alle argomentazioni; i toni erano molto violenti ed esacerbati. Lo scopo era di combattere un «mostro», «servo del Diavolo», folle e spregiatore di Dio, facendo conoscere a tutti i suoi «sofismi, calunnie, deliri», il suo «sacrilegio» contro la Trinità. Egli lo presentava così:

Valentino Gentile offre da bere ai suoi lettori melma e fango come se fossero un dolce beverage [...] ma è un uomo che non vale nulla [...] Egli latra con tanta arroganza e con tanta superbia che sembra scagliare dei tuoni contro il cielo [...] Io denuncerò al mondo la rabbia di quel cane idrofobo [...] Brutta carogna! Si tolga dunque dai piedi.

Calvino denunciò altresì l'accusa di Gentile che egli fosse il «capo dei novatori», perché la sua nozione trinitaria non trovava fondamento nella sacra Scrittura, nel Simbolo degli Apostoli e in quello di Nicea. Dal Gentile la condanna del riformatore si estese a tutti i «maestri» italiani, caratterizzati dalla sua stessa arroganza.

Calvino tornò ad attaccare il Gentile, il Biandrata e lo Stancaro nell'edizione dell'*Istituzione* del 1559. Nell'opera, il riformatore affrontò in modo

definitivo il problema trinitario, riportandovi le riflessioni nate in vent'anni di controversie. La trattazione fu molto ampia e puntuale, mai priva di asprezza, e soprattutto finalizzata a un preciso, urgente scopo: quello di arginare la propagazione a livello europeo delle dottrine antitrinitarie, all'interno delle nuove chiese e della stessa comunità ginevrina. Calvinò si impegnò a definire precisamente l'antitrinitarismo contemporaneo, che egli vedeva diramarsi da Serveto attraverso l'opera di quegli italiani che egli definiva «empi emuli» dello spagnolo, come lui, portavoci di Satana. La genealogia vedeva come capostipite il Maligno, Serveto nei panni del primogenito, Gribaldi, Biandrata, Alciati come diretti successori.

Questo era l'asserto principale dell'analisi di Calvinò, che privava di qualsiasi valore le speculazioni dottrinali dei suoi avversari e gli rendeva del tutto indifferente le loro diversità teologiche e, naturalmente, il travaglio intellettuale che le aveva causate. Tutti erano accomunati nel giudizio di empietà, nel loro tentativo di dimostrare che l'«essenza del Figlio sarebbe un non so che di estratto dall'essenza di Dio, come per mezzo di un alambicco». Tutte le loro speculazioni gli apparivano astratte costruzioni intellettuali, capaci però di distruggere la concezione teologica tradizionale e le strutture istituzionali su di essa costruite, attraverso la demolizione del loro pilastro essenziale, il dogma trinitario, appunto. E a questo «attentato» Calvinò reagì da uomo di chiesa, demonizzando i suoi avversari.

Quello che invece sfuggì al riformatore fu l'aspetto positivo della critica degli antitrinitari. Le loro posizioni miravano ad affermare l'unicità indivisibile di Dio al fine di restaurare la maestà e l'onore di Dio, oscurata da secoli di sofismi e dagli attuali «stratagemmi» messi in opera dai rappresentanti delle nuove chiese per corrompere la genuina dottrina scritturistica del rapporto tra Padre e Figlio, rendendo quest'ultimo un'entità metafisica, un simbolo di potenza funzionale alla costruzione delle gerarchie ecclesiastiche. Erano, come recitava un'opera di Jacopo Aconcio, «stratagemmi di Satana» per esercitare un potere dispotico sulle coscienze dei fedeli e allontanarli dal vero messaggio di Dio. Gli antitrinitari consideravano, in conclusione, la loro critica un atto necessario di restaurazione della verità biblica, del tutto coerente con l'azione e la finalità prima della Riforma. Era una lotta contro Satana, in cui infondevano tutta l'energia e la passione richieste da un siffatto confronto. Le stesse che, sul versante opposto, ma con la stessa convinzione, animavano Calvinò.

Il Biandrata, lo Stancaro e l'Alciati, lasciata Ginevra a causa dei contrasti con Calvinò, emigrarono in Polonia, terra famosa per il clima di tolleranza religiosa che vi regnava e che attirò molti eterodossi, antitrinitari e anabatisti, da tutta l'Europa. Per questo, negli anni successivi, Calvinò ritenne di dover mettere in guardia i «fratelli» polacchi dalle dottrine antitrinitarie con vari scritti. Nel 1561 redasse il *Responsum ad fratres polonos ad refutandum Stancari errorem* (Risposta ai fratelli polacchi per confutare l'errore di Stancaro, 1561), con la quale poneva fine alla discussione sollevata dal medico italiano con la consueta tecnica delle domande in quella comunità,

nella chiesa di Strasburgo e di Zurigo; scopo del dibattito era dimostrare la sua tesi della natura solo umana di Cristo come mediatore. Ai polacchi Calvinò indirizzò anche una lettera sul Biandrata e, nel 1563, la *Brevis admonitio ad fratres Polonos ne tres sibi deos fabricent* (Breve ammonizione ai fratelli poloni affinché non costruiscano tre dèi), con l'aggiunta del testo *Dialogus de utraque in Christo natura* (Dialogo della duplice natura di Dio) di Vermigli. Egli voleva ostacolare la sempre maggiore diffusione delle idee antitrinitarie di Biandrata e Stancaro, tale da portare alla fondazione della «Piccola Chiesa» intorno a Grzegorz Pawel. A questo fine tesero diverse lettere sue ed epistole e scritti di altri riformatori svizzeri, alle quali risposero gli antitrinitari polacchi. Il denso scambio di idee non poté però ricomporre la frattura, anche perché nel 1568 Biandrata pubblicava in Polonia un'opera fondamentale nella storia del pensiero antitrinitario, il *De falsa et vera unius Dei Patris, Filii et Spiritus Sancti cognitione* (La vera e falsa conoscenza di Dio Padre, Figlio e Spirito Santo).

L'antitrinitarismo fu uno dei capi d'accusa contro una figura eminente della diaspora, Bernardino Ochino, quando nel 1563 uscì la sua opera *Dialogi XXX* (Trenta dialoghi), tradotti subito da Castellione. Lo scritto suscitò un tale scandalo da determinare il bando dell'ormai vecchio predicatore da Zurigo, dove esercitava il ministero, e la brusca fine dei rapporti amichevoli sino ad allora intrattenuti con i riformatori. Né il capo della chiesa zurighese Heinrich Bullinger, né il Vermigli, presso i quali godeva di profonda stima, poterono infatti ignorare le accuse di cui fu fatto segno da Ginevra per bocca di de Bèze. Il riformatore lo annoverò nella setta dei «servetani, gribaldisti e biandatrismi» per le sue posizioni antitrinitarie e condannò con parole durissime la sua concezione libertaria, antipredestinazionista e spiritualista, che ancorava unicamente all'illuminazione interiore l'autenticità e i contenuti della fede, prospettando un cristianesimo sostanzialmente etico e tollerante. De Bèze definì il suo un libro da «condannare pubblicamente, insieme con il suo autore, il traduttore e il tipografo» per i «ripugnanti errori» di cui brulicava in ogni pagina.

Si concludeva così la parabola di un uomo che era stato celebrato da Calvinò per la sua «intelligenza, dottrina e santità eccezionali», per la sua straordinaria capacità propagandistica – rivelata già dalla creazione del mito di Ginevra – e per la sua indefessa attività pastorale nelle chiese riformate in Europa. Una dedizione e una saldezza di principi religiosi che era stata ricambiata dal riformatore ginevrino con una profonda stima e con incessanti aiuti e consigli. Così Calvinò si esprime, ad esempio, in una lettera a Viret del 1542: «Invano, si è tentato con lusinghe di toglierci il nostro Bernardino. Egli è rimasto fermo e costante. Ha scoperto a tal punto gli appigli dell'Anticristo, che non potrà più esserne sollecitato. Infatti [...] si è schierato apertamente e senza riserve dalla nostra parte. Chi lo conosce lo ritiene una preziosa recluta del Regno di Cristo». È vero che il giudizio di Calvinò nei suoi confronti aveva cominciato a mutare dopo l'affare Serveto, a causa della sua amicizia con Curione e Castellione. È eloquente una lettera di



Ochino al riformatore del dicembre 1555 (la sola superstite del loro carteggio): per allontanare i sospetti che evidentemente gravavano sul suo conto, l'ex cappuccino si profondeva in altisonanti manifestazioni di ammirazione e fedeltà nei confronti del riformatore, «certissimo» della sua «chiarissima» fiducia verso di lui e della sua ripulsa verso i «perniciosissimi calunniatori» che lo accusavano. I rapporti non erano però ancora compromessi, dato che nel 1554 Ochino contribuiva alla lotta antiromana pubblicando a Ginevra i suoi taglienti *Apologhi nelli quali si scuoprano li abusi, sciocheze, superstitioni, idolatrie et empietà della sinagoga del Papa, et spetialmente de suoi preti, monaci et frati*, e che, nominato pastore della grande comunità degli esuli locarnesi a Zurigo, si adoperava per conservare la stima di Calvino, elogiandolo anche nel suo *Sulla Cena del Signore* (1556). Questa premura scomparve qualche anno dopo, con la pubblicazione dei *Dialogi*, confermando l'evoluzione negativa dei rapporti tra Calvino e gli eretici italiani, anche se nati sotto i migliori auspici come nel caso di Ochino.

## 2. Collaborazione e fiducia

Di tutt'altro tenore fu l'atteggiamento di Calvino verso altri italiani passati alla Riforma, che delle chiese evangeliche in Europa divennero fidati capi e pastori, come Pier Martire Vermigli, Galeazzo Caracciolo, Girolamo Zanchi, Emanuele Tremellio, Scipione Lentolo, o verso i valdesi. Il riformatore mostrò grande stima, premura e spirito collaborativo nei loro confronti, trattandoli come persone in cui riponeva piena fiducia e venendo ricambiato con uguale sincerità. Il carteggio più voluminoso è quello con il Vermigli, di cui restano 39 lettere (13 da e 26 a Calvino), che rivelano come continuo fosse lo scambio di informazioni, consigli, considerazioni, all'insegna dell'amicizia, dell'ammirazione, della franchezza, nel comune intento di giovare al bene della chiesa. Ad esempio, elogiato come «difensore della vera dottrina» e «strumento della provvidenza divina» da Vermigli in occasione della sua pubblicazione del commento a Genesi (1554), Calvino ricambiava lodando la sua «erudizione e pietà», la sincerità della sua amicizia e la fondatezza dei suoi giudizi, benché divergenti dai suoi, sul problema della Cena – un problema sempre centrale anche nella loro corrispondenza – o sul sostegno alla causa ugonotta. Molte volte i due trovarono conforto reciproco nei loro scritti – nel carteggio ricorrono espressioni come «ho divorato il tuo libro», «il tuo scritto è luce di verità» ecc. Tanto che il riformatore ginevrino invitò caldamente il Vermigli ad andare a insegnare nell'Accademia di Ginevra e ad assumere la guida della chiesa italiana, anche al fine di poter contare stabilmente sul suo appoggio nelle diverse controversie che dovette affrontare nel corso del suo ministero, da quella sulla questione eucaristica a quelle sulla predestinazione e la Trinità. Dato che queste ultime riguardarono

la chiesa italiana, Calvino mise minutamente al corrente il teologo italiano dello sviluppo dei fatti, narrandogli della ricezione dei «deliri» del Gribaldi e del Biandrata da parte dei suoi connazionali, soprattutto di Silvestro Tegio («piaga e socio dell'empietà del Biandrata») e di Simone Simoni, e poi della sua decisione di imporre la professione di fede.

Vermigli ripagò Calvino della fiducia riposta in lui, raccontandogli le sue vicissitudini a Strasburgo – raggiunta nel 1553, in fuga da Oxford, e poi abbandonata per le sue posizioni rigorosamente calviniste – e poi a Zurigo, dove divenne professore di teologia; non restano lettere degli anni del suo decennale insegnamento a Heidelberg e della direzione del *Casimiranum* a Neustadt. Il teologo italiano fu per Calvino anche un puntuale informatore degli eventi europei di quegli anni, dal Concilio di Trento, alla situazione in Inghilterra, ai colloqui di religione a Worms e in Francia. La consonanza con Calvino, meno costante sull'eucaristia – sulla quale il lucchese era rigidissimo –, fu totale riguardo al giudizio sulle idee antitrinitarie degli italiani: Vermigli le reputava «dogmi perversi», «velenosi», da aborre, e sperava che «Dio frenasse Satana» nella persona dei suoi emissari, soprattutto quando iniziarono a diffondere le loro dottrine in Polonia. Si premurava però di proteggere i suoi connazionali, ricordando a Calvino che vi erano anche molti «carissimi agnelli» desiderosi della sua guida e auspicando che il riformatore avesse sempre cari i «nostri italiani». Nelle loro relazioni, il piano dottrinale si intrecciava con quello personale. Vermigli si preoccupava molto della salute del riformatore, anche perché la malattia gli impediva di lavorare, «con grande detrimento per la cristianità». Quando Vermigli morì, il cordoglio a Ginevra fu grandissimo: come scrisse de Bèze, non poteva esservi nulla di più «doloroso» per i fedeli.

Un rapporto peculiare Calvino intrattenne anche con Galeazzo Caracciolo. Nella lettera dedicatoria della seconda edizione del *Commentario alla Prima epistola ai Corinzi* (1556), Calvino lo celebrava per la sua «incredibile umanità» e per l'«amore» che dimostrava nei suoi confronti, tale da indurlo a rinunciare agli agi della sua condizione nobiliare, alla sua famiglia, al suo consistente patrimonio, per migrare negli «accampamenti di Cristo», dove offriva un luminoso esempio a tutti con la sua vita sobria e devota. In particolare, la sua presenza era importante, secondo il riformatore, nella comunità italiana, per porre un freno alle «turbolenze» degli antitrinitari. Come emerge dalla loro corrispondenza, Caracciolo era infatti considerato da Calvino un altro referente valido per la risoluzione dei problemi che incontrava nella realizzazione della sua riforma.

Del «gruppo dei collaboratori» italiani di Calvino fece parte il medico bergamasco Guglielmo Grataroli, esule a Basilea, fiero avversario e delatore dei suoi connazionali non conformisti, che dopo il caso Serveto accomunava con disprezzo alla «setta belliana e servetica». Sempre al fianco di Calvino nella controversia con Castellione (che definiva un «arrogante animalucolo»), nonostante l'ostilità di molti basileesi, Grataroli fu il fiduciario del riformatore per dirimere i contrasti tra Berna e Ginevra, oltre che per aiutarlo nei suoi personali problemi di salute.

Con Emanuele Tremellio e Girolamo Zanchi, invece, le relazioni restarono «a distanza», per l'indisponibilità dei due a trasferirsi a Ginevra. Il dotto ebraista Tremellio, amico del Pole, del Flaminio e del Vermigli, esule dall'Italia e poi dall'Inghilterra (dove era stato professore a Oxford e autore di una fortunata edizione della Bibbia), rifiutò un posto nell'Accademia, malgrado la grande ammirazione che Calvino gli manifestò come intellettuale e come uomo di fede.

Anche lo Zanchi godette di tale considerazione da parte di Calvino, tanto che nel 1559 il riformatore gli chiese di guidare la chiesa italiana di Ginevra. Zanchi aveva ottime credenziali. A Lucca aveva svolto un'intensa opera di evangelizzazione nel convento di S. Frediano, diffondendo l'*Istituzione* e altre opere riformate con abili camuffamenti. Dopo l'espatrio si era istruito in teologia e filosofia a Ginevra, e da molti anni difendeva, come professore di teologia, la causa riformata a Strasburgo contro il pastore luterano della città, Johannes Marbach. L'ex canonico lateranense non poté però assumere l'incarico a Ginevra perché impedito dal magistrato di Strasburgo. L'atteggiamento dello Zanchi nei confronti di Calvino fu di grande deferenza per la sua pietà ed erudizione (egli si dichiarava un «omuncolo» di fronte a un «tale uomo»), benché egli stesso fosse rinomato in tutta l'Europa come dottissimo e originale teologo calvinista e abile polemista. Nella corrispondenza con Calvino emerge il sostegno che Zanchi gli dette alle battaglie sulla predestinazione, l'eucaristia e l'antitrinitarismo, pur deplorando le divisioni tra le chiese – definiva la questione eucaristica una «tragedia» – e assumendo sempre posizioni tolleranti. Non resta invece traccia, nelle loro lettere, dell'aspro contrasto che oppose il riformatore italiano a Simone Fiorillo quando fu nominato pastore a Chiavenna, a causa della linea rigorista di quest'ultimo verso gli eterodossi italiani lì rifugiati. Siamo così purtroppo privi di testimonianze sull'atteggiamento di Calvino verso un italiano ortodosso nella dottrina, ma liberale nei comportamenti.

Molto più documentato è il rapporto di Calvino con i valdesi, un rapporto intenso e costante, caratterizzato da una grande attenzione, solidarietà e premura del riformatore per le loro vicissitudini, che si esprimeva attraverso le lettere come attraverso l'organizzazione della propaganda e dell'attività ecclesiale nelle comunità. Benché fosse soprattutto Farel a tenere i rapporti con le Valli, anche attraverso i governatori filoprotestanti del ducato, sono circa trenta le lettere in cui Calvino parlò dei valdesi, in corrispondenza di anni per loro cruciali, il 1539-40, il 1544-45, il 1560 (a fronte di una sola menzione nelle sue opere). Le persecuzioni subite dai valdesi in tutta l'Italia trovarono un'immediata e puntuale eco nella corrispondenza del riformatore che, con viva preoccupazione, ma con grande attivismo, si adoperò per difendere la loro causa presso i Consigli di Berna, Basilea, Strasburgo, i principi tedeschi e i re di Francia, coinvolgendo Farel, Viret, de Bèze, Bullinger. Quando l'azione repressiva del duca di Savoia Emanuele Filiberto si fece più dura e molti, a seguito delle stragi e delle distruzioni di case e templi, furono costretti a espatriare, Calvino sollecitò l'aiuto finanziario di Zurigo e Sciaf-

fusa, dopo aver tempestivamente provveduto ad assicurare quello di Ginevra. La solidarietà nei confronti dei valdesi fu solo un po' incrinata quando, per difendersi dal duca, essi impugnarono le armi, una scelta che Calvino non condivise e cercò di ostacolare. Tuttavia, la vittoria su Emanuele Filiberto fu salutata dal riformatore con accenti di gioia e di ammirazione per «i nostri valdesi». L'ottima accoglienza riservata alla predicazione dei pastori inviati da Ginevra nelle Valli – di cui Calvino veniva informato da Lentolo, Bovenne, Vineannes –, la volontà di impiantare strutture ecclesiastiche ed educative, di vivere con coerenza la fede che quelli riscontrarono, confermarono a Calvino che i valdesi erano fedeli sinceri, degni della sua piena fiducia. Egli contribuì pertanto anche a scrivere la loro storia, assecondando la richiesta di documenti dello Sleidanus per i suoi *De statu religioni set reipublicae, Carolo quinto, Caesare, commentarii* (1556).

In conclusione, la presenza di queste figure valse ad attenuare l'ostilità di Calvino nei confronti degli italiani, rendendo il suo atteggiamento più ambivalente.

## IV

### CONTRO CALVINO

#### 1. *L'opposizione contro il «novello papa»*

La visione religiosa di Calvinò suscittò non solo attrazione e consenso nel movimento protestante italiano, ma anche opposizione. Il fronte anti-calvinista fu generalmente composto da esuli che avevano aderito al credo ginevrino per poi distaccarsene, quasi sempre dopo il caso Serveto. La condanna dello spagnolo servì comunque da detonatore per divergenze preesistenti tra riformatori «magisteriali» e riformatori «radicali» sui modi di realizzare la Riforma, pur nel comune intento di condurla a compimento: portò alla luce la volontà degli uni di istituire e consolidare le nuove chiese e l'esigenza degli altri di preservare, all'interno di esse, spazi di libertà di pensiero.

Calvino apparve a questi riformatori il campione di una nuova chiesa coercitiva, il novello «papa»: e significativamente la sua Ginevra fu considerata l'«altra Roma», l'immagine speculare della roccaforte dell'Anticristo. Queste immagini non sono presenti soltanto nella pubblicistica cattolica, ma anche in quella non conformista. Assai incisivo è il dialogo tra Pasquino e Marforio nel *Pasquino in estasi* di Curione, in cui Marforio ride della speranza del suo interlocutore di lasciare Roma e di mettersi in salvo a Ginevra, perché «si dice che lì vi sia un altro papa, che come l'altro brandisce il gladio contro i dissenzienti»: e cita, a dimostrazione, l'esecuzione di Serveto, definendola un «delitto orrendo»; dati i metodi coercitivi di cui anche Ginevra si avvale contro i «pii», Pasquino decide di tornare a casa. In alcuni versi trovati in possesso di tre cospiratori a Ginevra nel 1558, forse scritti da Léger Grymoult durante il suo soggiorno basileese, la condanna del ruolo pontificale assunto da Calvinò si faceva ancora più vibrante e sdegnata; in un componimento si leggeva: «Che accusi il papa e il re, o Ginevra, perché uccidono i loro sudditi con il fuoco? Tu stessa hai ora il tuo papa e re, di uguale grandezza, che gode del sangue dei pii»; un epitaffio latino del medico spagnolo così recitava: «Per tale dogma [Trinità] la chiesa di Ginevra lo bruciò vivo e mostrò il suo papa».

Fra gli oppositori italiani di Calvinò vi furono personalità di grande spessore culturale, come Camillo Renato, Lelio Sozzini, Giorgio Siculo, Bernardino Ochino, Celio Secondo Curione, Sebastiano Castellione, Mino Celsi ecc. Qui ne prenderemo in esame alcune delle più rappresentative

per mettere in evidenza i contrasti essenziali con Calvino: Giorgio Siculo, Sebastiano Castellione e Celio Secondo Curione. Mentre gli ultimi due li abbiamo già incontrati come protagonisti della lotta per la libertà religiosa dopo la condanna del medico spagnolo, il Siculo è un esempio significativo di incompatibilità teologica «originaria» tra gli eretici italiani e Calvino, indipendente dall'*affaire* Serveto. Nonostante le loro differenze, tutti e tre concordarono su alcune posizioni nella loro critica a Calvino: la valorizzazione della ragione umana e della sua libertà, la concezione etica ed evangelica del cristianesimo, l'affermazione della legittimità dell'interpretazione biblica "aperta" e ispirata, il principio della tolleranza religiosa e dell'evoluzione del rinnovamento religioso. Su questi punti si giocò una partita cruciale per la Riforma e per l'Europa moderna.

## 2. Né Roma né Ginevra: l'«arcieretico» Giorgio Siculo

Cominceremo dunque con il narrare la storia del Siculo. Giorgio Rioli detto il Siculo fu noto a cattolici e riformati come l'«arcieretico» e come capo della pericolosa setta giorgiana. Benedettino siciliano, il Siculo (ca 1517-51) si formò nell'inquieto mondo delle abbazie cassinensi, allora vivaci centri di discussione delle nuove questioni religiose. Nel monastero isolano di san Nicolò l'Arena assisté alla redazione de *Il beneficio di Cristo* da parte del suo confratello Benedetto da Mantova: il testo impresso una svolta determinante al suo pensiero religioso. Il messaggio evangelico del libro fu però molto radicalizzato dal Siculo, anche attraverso l'innesto del profetismo. L'ex benedettino iniziò a preannunciare eventi straordinari, presentandosi come nuovo Cristo che, a suo dire, gli era apparso per comunicargli la «vera dottrina apostolica». I capisaldi di questa erano la salvezza dell'intera umanità, la nullità dei sacramenti e delle istituzioni ecclesiastiche a fronte della fede giustificante e di uno spiritualismo estremo, una nuova concezione della Trinità e forse della generazione spontanea dell'anima, la futura palingenesi e conciliazione universale dopo la vittoria apocalittica contro «Babilonia». Le sue idee gli procurarono un manipolo di sodali e seguaci assai fedeli, tra i quali i suoi confratelli Luciano Degli Ottoni, Ercole Cattaneo e Stefano da Brescia, e trovarono largo consenso nell'ambiente ferrarese e bolognese, in particolare tra gli studenti del Collegio di Spagna.

In una prima fase della sua missione religiosa, Siculo si limitò a diffondere testi manoscritti, un trattato sulla giustificazione e lo scomparso *Libro grande*, contenente il *corpus* completo delle sue dottrine. All'apertura del Concilio di Trento egli ritenne giunto però il momento di rompere gli indugi e di comunicare all'assise le sue rivelazioni divine, per contribuire a quel rinnovamento profondo della chiesa romana che egli riteneva necessario, e all'arresto, altrettanto indispensabile, del movimento riformato in Italia. La tragedia dello Spiera

lo fece fermare a Riva di Trento, dove riscosse molto successo tra i cittadini con la sua predicazione e con l'*Epistola alli cittadini di Riva di Trento contra il mendatio di Francesco Spiera et falsa dottrina de' protestanti*, che, edita a Bologna nel 1550, lo immise nel campo della propaganda. Si trattava di uno scritto apparentemente filocattolico e avverso alla «protesteria», ma in realtà assai eversivo di ogni confessione. Siculo vi rigettava infatti la dottrina calviniana della predestinazione divina in quanto falsa ed erronea, per sostenere però l'idea pelagiano-erasmiana dell'infinita misericordia di Dio e dell'elezione universale alla salvezza grazie al sacrificio di Cristo, restauratore della libertà della ragione umana. Interveniva inoltre sul problema della simulazione religiosa, per indirizzare, attraverso il caso Spiera, quella consistente fetta della popolazione italiana aderente in segreto alla Riforma. A tal fine usò gli strumenti tipici della controversia protestante, metafore e citazioni bibliche: le sue argomentazioni contro le «idee seminate dallo spirito maligno» erano costantemente convalidate dalla sacra Scrittura, che egli leggeva attraverso il metodo di continui rinvii interni e alla luce della sua ispirazione divina.

L'interpretazione data dal Siculo si fondava sulla sua visione etica e spiritualistica della religione. Il cristianesimo consisteva per lui nell'osservanza rigorosa delle virtù evangeliche e della Scrittura, realizzata grazie alla ragione e con la guida esclusiva della fede illuminata dallo Spirito santo. La possibilità di attuare il messaggio evangelico o no, ossia di operare il bene o il male, erano state date da Cristo che, con il suo sacrificio, aveva mondato l'umanità intera dalla colpa originaria e aveva restituito piena integrità all'arbitrio. Il Messia aveva altresì consentito la discesa dello Spirito «di sanctificatione et deità» nell'uomo, con cui si poteva compiere quel processo di divinizzazione che la caduta di Adamo aveva interrotto. Interrotto ma non compromesso del tutto: secondo l'ex benedettino, infatti, neppure il peccato originale aveva privato l'uomo della libertà del volere. Siculo non vincolava pertanto alla conoscenza di Cristo l'opportunità di agire secondo giustizia e retta ragione: tutti gli uomini erano completamente liberi di scegliere il proprio destino ed erano eletti da Dio alla salvezza, dai pagani agli ebrei ai barbari. La sola condizione posta dal Padre per la salvezza era l'obbedienza alla sua volontà, il «camminare per la via delle virtù et honestati». Era la «via» delle opere sante a guadagnare all'uomo la giustificazione divina, a differenza di quanto sostenevano i protestanti con la loro dottrina della grazia gratuita: «Perché voi contro ogni verità del santo Evangelio diceti che prima bisogna tenerci giustificati per gratia et di poi operare per amore, cum sit che prima ci conviene pentirci, et obedire al santo Evangelio?». La dannazione era dunque conseguenza della volontaria opzione per il male: «vivendo nelle nostre carnali concupiscentie e trasgredendo i divini comandamenti, per il che seremo iustamente condannati nel stagno del fuoco infernale». La perdizione comportava anche la mortalità dell'anima, laddove ai pii era concesso di godere, grazie a Cristo, dell'immortalità.

Il principale e più originale argomento del Siculo contro quella che definiva la dottrina «pericolosa et disperata» della predestinazione risiedeva

dunque nel valore assegnato all'«humana ragione» nell'ambito del piano divino di salvezza universale. Ragione che i protestanti invece negavano, rendendo a suo dire gli uomini simili a bestie, «facendoli camminare peggio che cavalli et brutti animali», perché impossibilitati a compiere scelte morali e religiose. Altri argomenti contro quella dottrina Siculo li trasse dagli scritti dei suoi confratelli benedettini (Luciano Degli Ottoni, Benedetto da Mantova, Gian Battista Folengo), incentrati sull'idea dell'estensione all'intera umanità del «beneficio di Cristo» e della predestinazione alla salvezza. Tutti furono ribaditi nello scritto edito subito dopo l'*Epistola*, l'*Esposizione... nel nono et undecimo capo della Epistola di San Paolo alli Romani*, in cui egli confutava l'interpretazione dei passi biblici, «fortezza dei predestinarti».

Nell'*Epistola*, il fallo dello Spiera veniva individuato nell'incoerenza del suo agire, poiché, reso certo della sua elezione dalla dottrina predestinazionista, egli si era comportato in modo disonesto nella sua professione di avvocato:

Tu, Francesco, per la falsa dottrina la quale havevi imparato de non potere più perire, tenendoti essere delli eletti, i quali non puono mai perire (secondo la dottrina de' protestanti) falsificavi il tuo ufficio, non ti curavi più del divin timore [...] Tu, Francesco, con la tua fallace dottrina ti persuadevi haveere legato Dio per le mani [...] ma lui giustamente per la tua incredulità et iniquità ti ha dato col piede destro un calzo, col quale ti ha gettato vivo vivo nel profondo dell'inferno.

Per il Siculo, comunque, la sua colpa rifletteva la profonda decadenza della società cristiana, in cui «regni, stati, città e castella» erano pieni di «ingiustizia, assassinamenti, robbamenti e gravamenti di poveri, pieni di sanguinolenza, odii e tradimenti» ecc. e «senza pace, senza carità, senza fede, senza legge e fuori di ogni cristiana verità». Sia i singoli cristiani sia i principi e gli ecclesiastici dovevano provvedere a modificare questa situazione seguendo le rivelazioni divine del Siculo, che sarebbero state confermate da Cristo in persona con un suo avvento. Nell'attesa del trionfo della «verità», l'ex benedettino sosteneva la legittimità della partecipazione «a' culti non veri». La simulazione religiosa, praticata da molte persone «preti e frati, uomini e donne» convertite alla Riforma e residenti in terra cattolica, era ritenuta del tutto lecita per non scandalizzare i deboli, secondo l'insegnamento di san Paolo nell'episodio della circoncisione di Timoteo. Anzi, il Siculo era molto netto nei confronti dei riformati che esortavano all'esilio o al martirio, giudicandoli «mendaci maestri»:

Non negano Cristo come mendacemente ha detto Francesco Spiera e soi mendaci maestri, quelli i quali propter infirmos fratres, et etiam per non essere a loro lecito altrimenti provvedere e difinire, consentino con altri infermi fratelli a quelli culti che a loro non paressero leciti né veri. Né manco negano Cristo coloro e' quali accettano e confessano pubblicamente le cose et ordini che tiene la romana Chiesa, sin tanto che altramente se gli provvederà e se determinerà legittimamente dalli suoi ordinari.



Il Siculo fece, in conclusione, del dramma dello Spiera il grimaldello per scardinare la dottrina chiave della teologia di Calvino e uno dei suoi principali obiettivi polemici, il nicodemismo. Significativamente, il suo scritto fu inizialmente accolto come uno strumento assai efficace contro i riformati da parte di ecclesiastici romani, tanto che i domenicani ne favorirono la pubblicazione. L'atteggiamento cambiò quando si compresero le conseguenze delle sue tesi. Il libero esercizio dell'arbitrio in consonanza con lo Spirito e i precetti evangelici eliminava colpe e pene per l'uomo, e quindi eliminava il purgatorio, ma soprattutto la necessità storica delle chiese, di *tutte* le chiese, inaugurando una nuova etica individuale e una visione del tutto alternativa della religione e della società. L'integrità della ragione consentiva altresì all'uomo di progredire verso la perfezione divina, e metteva implicitamente in discussione l'idea tradizionale della figura di Cristo nella Trinità. L'*Epistola* e l'*Esposizione* segnarono così, alla fine, la sorte del Siculo. Sottoposto a processo inquisitoriale a Ferrara, egli fu impiccato, nonostante l'abiura, come eretico impenitente nel maggio 1551.

L'esecuzione capitale dell'«arcieretico» non mise fine alla sua leggenda, che durò sino agli anni Settanta. La setta giorgiana attese la risurrezione preannunciata dal Siculo stesso il terzo giorno dopo la sua passione e morte, come Cristo; poi, dopo la mancata realizzazione delle sue profezie, Stefano da Brescia assunse il ruolo di nuova incarnazione di Cristo e la missione profetica di redentore dell'umanità, alla quale cercò di associare il re di Francia e i turchi contro «Babilonia la grande».

### 3. *I paladini della libertà religiosa: Castellione e Curione*

Appena spenti gli echi della morte del Siculo, altri e più temibili avversari attaccarono Calvino. Si trattava di uomini che ne avevano condiviso la scelta religiosa, fino al punto di espatriare e di operare nelle nuove istituzioni riformate. Il savoiaro Castellione (1515-63) era stato chiamato dal riformatore stesso a dirigere il Collegio di Ginevra nel 1541, ed era poi divenuto docente di greco all'Università di Basilea. Curione (1503-69), abbandonato l'incarico di professore a Padova, aveva insegnato all'Accademia di Losanna e dal 1546 ricoprì la cattedra di retorica all'Università di Basilea; qui aveva assunto la funzione di capo morale della comunità italiana, continuando la sua vivace attività pubblicistica antiromana. Entrambi erano celebri per la loro cultura classica e per i loro orientamenti erasmiani, che in Curione si fondevano con nozioni calviniste; le loro opere erano ammirate dai dotti europei e le loro lezioni attiravano studenti da ogni paese. In seguito al rogo di Serveto, divennero paladini della lotta per la libertà religiosa.

Il loro percorso iniziò dunque da Calvino per concludersi contro Calvino a causa di quell'evento. Se esso ne determinò la rottura, già in precedenza

erano comunque emerse divergenze di idee, soprattutto da parte di Castellione. Egli aveva lasciato Ginevra per i contrasti con il riformatore in merito alla libertà dell'esegesi scritturistica e, nella prefazione della sua edizione della Bibbia del 1551, si era espresso contro l'uso della forza in questioni di fede, perché contrario al messaggio evangelico e al principio dell'inviolabilità della coscienza. Curione, pur condividendo la concezione predestinazionista e biblicista di Calvino, aveva posto le premesse della sua critica alla coercizione religiosa nel *Pro vera et antiqua Ecclesiae Christi auctoritate, in Antonium Florebellum Mutinensem oratio* (Orazione per la vera e antica autorità della chiesa contro Antonio Fiordibello, 1550), mediante la distinzione tra l'ambito del potere religioso e del potere civile.

La controversia con Calvino scoppiò già nel marzo 1554, con la pubblicazione del *De haereticis an sint persequendi*, che fu subito attribuito ai due umanisti e a Martin Borrhaus nonostante l'anonimato; nel mirino dei sospetti finirono anche Lelio Sozzini e l'anabattista David Joris, che sostennero l'iniziativa. Il libro era un vero e proprio «incunabolo» della teorizzazione della tolleranza religiosa. Presentava una raccolta di brani e di pareri di teologi antichi e recenti contro la coercizione religiosa, dai Padri della chiesa a Erasmo, Franck, Castellione, Curione, Lutero, Calvino, Brenz, Hedio, Pellikan, Brunfels ecc. È stato scritto che «era l'anima stessa della Riforma che si ergeva davanti ai riformatori»: Castellione intendeva infatti recuperare, attraverso quest'opera collettiva, un «terreno comune di dibattito» con le varie componenti del mondo riformato. La continuità del rifiuto della persecuzione nella storia della cristianità veniva attestata con le testimonianze antiche di Lattanzio, Crisostomo, Girolamo, Agostino, e con quelle recenti di Erasmo, di Lutero contro l'interferenza del magistrato nelle questioni di fede, di Johannes Brenz sulla mitezza verso gli anabattisti, del riformatore di Strasburgo, Caspar Hedio, sulla mansuetudine insegnata da Cristo, di Sebastian Franck – che ribaltava la valutazione dell'eresia, stigmatizzando le chiese per la loro coattività –, di Curione, favorevole alla repressione solo in caso di sedizione, di Calvino stesso. Del riformatore ginevrino, venivano riportati due brani, uno sul mitigamento degli uomini ad opera della «melodia celeste dello Spirito», e l'altro tratto dall'*Istituzione*, nel quale attaccava la persecuzione violenta di Roma «indifferente ai doveri di umanità» e ai metodi giusti per ricondurre increduli, ebrei e musulmani alla vera religione.

Castellione illustrò le sue idee celato sotto gli pseudonimi di Martin Bellius, Georg Kleinberg e Basilius Montfort. Egli faceva consistere l'essenza del cristianesimo nei principi evangelici dell'amore, della carità, della purezza morale, e in poche dottrine essenziali (l'unicità di Dio e l'immortalità dell'anima). La salvezza dipendeva dall'osservanza di quegli insegnamenti poiché, secondo Castellione, Dio vi predestinava tutti nella sua immensa misericordia e bontà, ma era l'uomo che decideva della propria sorte con il proprio agire. Gli uomini erano stati creati liberi di scegliere e capaci di effettuare il cammino cristiano grazie alla ragione, che era illuminata da Dio.

L'ispirazione divina della ragione dell'uomo fondava, secondo Castellione, il principio assoluto dell'inviolabilità della coscienza. Il pensiero umano si esprimeva attraverso la parola, che rappresentava anche il mezzo di comunicazione tra Dio e l'uomo e il principio divino attivo nel mondo attraverso Cristo, il verbo incarnato: la parola doveva dunque essere assolutamente libera all'interno della comunità cristiana. Essa era tuttavia mutevole e storicamente determinata, sia nell'uso individuale sia nell'esegesi biblica sia nell'elaborazione di dottrine. Dunque le idee non potevano essere assunte come criterio per giudicare la fede dei cristiani, e soprattutto per condannarli a morte. Banco di prova della fede era solo la vita cristiana. In un celebre passo, Castellione immaginava lo sconcerto di Cristo che, dopo aver raccomandato ai fedeli di conservare le vesti bianche, ovvero «di vivere cristianamente, e in amicizia, senza contese e di amarsi l'un l'altro», al suo ritorno li trovava gonfi di odio e di violenza, pieni di vizi, occupati in inutili dispute teologiche su argomenti «la conoscenza dei quali non è necessaria a raggiungere la salvezza», e indifferenti, invece, alla «via da seguire per giungere a Cristo».

In quest'ottica, il decreto predestinazionista appariva del tutto contrario al disegno salvifico divino così come l'imposizione coatta di «verità» alla chiesa di Cristo. La coercizione religiosa diveniva prerogativa di coloro che si ritenevano esclusivi detentori della verità divina e obbligavano con la forza i fedeli a seguire le loro interpretazioni dottrinali, ossia degli ecclesiastici. Con tale atteggiamento autoritario, essi tradivano i valori cristiani e impedivano la rifondazione etica e spirituale della «chiesa di Dio», destinata a comprendere tutta l'umanità. Questa chiesa si fondava sul legame spirituale tra i fedeli e sulla sacra Scrittura, o meglio sui principi etici e salvifici contenuti nel Nuovo Testamento, dato che tutte le parti relative alla normativa e alla dogmatica erano spesso oscure e contraddittorie e, nel caso di quelle veterotestamentarie, abrogate dalla legge spirituale di Cristo. Richiamandosi solo a quella legge, Castellione eliminava il fondamento scritturistico della persecuzione religiosa, poiché poneva al centro il messaggio caritativo dell'evangelo e negava l'assimilazione, operata da Calvino, degli eretici ai falsi profeti e ai bestemmiatori puniti dall'Antica Legge.

La teoria della tolleranza religiosa elaborata da Castellione aveva un altro caposaldo nella trasformazione del concetto tradizionale di eresia: eretico non era chi sosteneva un'idea divergente dalla dottrina ufficiale, ma chi la sosteneva con pertinacia divenendo pericoloso per l'unità della comunità religiosa. Il concetto di verità ne risultava pertanto relativizzato e assumeva il significato di «categoria morale», nella quale era prioritario l'aspetto della convinzione e della sincerità. In uno scritto successivo, il *Contra libellum Calvini*, Castellione scrisse che la verità era «dire ciò che uno pensava, anche se sbagliava». La tolleranza del dissenso diveniva la conseguenza prima di questo assunto, pena la creazione di ipocriti o di fanatici.

L'eretico doveva comunque essere persuaso a ripensare le proprie posizioni e, nei casi estremi, condannato al bando se metteva a repentaglio la

concordia religiosa della comunità cristiana, dato che per Castellione, come già per il suo maestro Erasmo, l'unità era un principio sacro. L'opera di persuasione era però affidata solo al Vangelo, mentre era categoricamente negato il ricorso sia all'uso della forza sia al magistrato, le cui competenze erano esclusivamente politiche. L'impiego del gladio caratterizzava infatti per Castellione la chiesa dell'Anticristo, riformata o cattolica che fosse. La sopportazione della violenza era propria invece della vera chiesa di Cristo, che era una chiesa perseguitata.

La pubblicazione del *De haereticis* fu, nelle intenzioni dei suoi curatori, il primo atto di una campagna di propaganda e di resistenza contro Ginevra, vista come il nuovo baluardo della coercizione religiosa. La setta dei «Bellianisti», come i riformatori ginevrini definirono i teorici della tolleranza, trovò peraltro allora nuovi adepti tra gli oppositori interni a Calvino, i «Libertini», che si adoperavano a Ginevra e nel Consiglio cittadino per ostacolarlo nella sua azione, con l'accusa di volersi «fare vescovo», di voler cioè imporre una linea riformatrice intransigente e illiberale. Pierre Vandel presentò al Consiglio un consistente e anonimo «livre de blasphemes» contro Calvino, mentre Bolsec lo attaccava per la dottrina predestinazionista.

In questo clima, Castellione decise di sferrare un attacco diretto e mordace contro Calvino nel *Contra libellum Calvini in quo ostendere conatur haereticos jure gladii coercendos esse* (Contro il libro di Calvino in cui si cerca di dimostrare che gli eretici devono essere repressi con il gladio, inedito fino al 1612). Nel libro si immaginava il dialogo tra Vaticano, sostenitore delle posizioni di Castellione, e il riformatore; le posizioni espresse da quest'ultimo nella sua *Defensio orthodoxae fidei* venivano confutate punto per punto. Nella prefazione erano illustrati, con concisione e chiarezza, l'origine e la finalità dello scritto: Calvino vi veniva accusato di aver voluto «un'esecuzione sanguinosa» e di aver scritto un libro che era «una minaccia diretta per la vita di molti uomini pii», un libro «abilmente colorato di tutte le apparenze della pietà per giustificare la condanna di Serveto». Castellione dichiarava di avergli risposto perché aveva «orrore del sangue» e «non per difendere la dottrina di Serveto, ma per attaccare quella di Calvino», dal momento che il riformatore tacciava di eresia e perseguitava tutti coloro che non condividevano la sua dottrina. Il savoiardo esprimeva il suo sdegno per la pratica coercitiva con una frase lapidaria: «Forzare una coscienza è peggio che uccidere un uomo».

Nelle pagine del *Contra libellum Calvini*, Castellione delineò un'immagine assai negativa di Calvino, che appariva come un tiranno, un interprete fazioso della Parola di Dio e un traditore del messaggio evangelico nel suo tentativo di imporre con la forza la sua «verità». Dietro il conflitto personale vi era in realtà una concezione opposta della religione, dell'uomo, di Dio e della chiesa. Lo scontro era inevitabile e fu, inevitabilmente, duraturo. Al *Contra libellum* seguirono scritti di Castellione sia contro l'idea di predestinazione – le *Annotazioni sul capitolo 9 dell'Epistola ai Romani*, in cui si contrapponeva all'immagine di un Dio autore del male quella di un Padre

misericordioso verso tutte le creature – sia contro il diritto del magistrato di punire gli eretici, il *De haereticis a magistratu non puniendis* appunto, che propugnava l’inviolabilità della coscienza e la separazione dei due poteri, civile e religioso. La polemica contro Calvino e il modello confessionale che egli incarnava continuò, più indirettamente, nel libello *Conseil à la France désolée* – dove si ammonivano le opposte fazioni a risolvere la guerra religiosa con “armi” cristiane, nella ricerca di un comune spirito di amore e tolleranza – e nell’ultima e complessiva *summa* del pensiero castellioniano, il *De arte dubitandi et confidendi, ignorandi et sciendi* (L’arte di dubitare e di confidare, di ignorare e di sapere), in cui asseriva la legittimità e la necessità del dubbio nelle questioni di fede.

Questi scritti provocarono altrettante risposte da parte di Calvino e di de Bèze, portando i contendenti a definire con sempre maggiore lucidità teorica le rispettive posizioni. La posta in gioco era alta, poiché riguardava il corso futuro della Riforma e più in generale della società europea. Non fu una lotta ad armi pari. Castellione subì censure e pressioni, nonostante l’appoggio del *milieu* colto basilese e di Melantone, e fu costretto a una diffusione clandestina dei suoi testi, finché la morte non lo sottrasse a un processo nella pur liberale Basilea. Le sue idee di libertà e tolleranza avrebbero dato frutti nel pensiero dell’età moderna.

Nella battaglia propagandistica tra Basilea e Ginevra si inserì anche Celio Secondo Curione con il *De amplitudine beati regni Dei dialogi sive libri duo* (Due dialoghi o libri sull’ampiezza del regno di Dio), pubblicato a Poschiavo nel 1554 per evitare il divieto dei censori basileesi. L’opera non attaccava direttamente Calvino e la sua teologia, ma ne minava le fondamenta. Pur sostenendo la concezione predestinazionista, ne trasformava radicalmente il senso, dimostrando la latitudine del disegno salvifico di Dio contro la ristrettezza postulata dal riformatore. Vi si rivendicava la libertà di discussione e di interpretazione della Scrittura, legittimando quella mistica e ispirata. Si richiamava alla necessità di una profonda riforma interiore e spirituale da parte dell’uomo secondo gli orientamenti dello spiritualismo ereticale.

Curione aveva subito fatto propria l’idea della predestinazione con tutte le sue conseguenze attraverso il pensiero di Zwingli, poiché soddisfaceva le sue inclinazioni filosofiche panteistiche e gli consentiva di operare una completa svalutazione del significato salvifico delle opere, dando solida base alla sua rottura riformatrice con la dottrina cattolica: se Dio era onnipresente nell’universo e nell’intelletto umano e vi agiva direttamente, si eliminavano tutte le mediazioni umane nel rapporto tra l’uomo e la divinità, che rinasceva su basi del tutto nuove. Tuttavia, l’umanista piemontese aveva innestato su quel principio riformato motivi tratti dal pensiero neoplatonico e soprattutto erasmiano, oltre che il proprio personale spiritualismo, arrivando a una sintesi originale che dava alla concezione predestinazionista uno svolgimento universalistico e una prospettiva di larga tolleranza religiosa. Nella riflessione di Curione, il piano di salvezza di Dio risultava infatti esteso a un numero illimitato di uomini e considerato realizzabile anche con la sola osservanza

della legge di natura, indipendentemente cioè dalla mediazione di Cristo, in virtù dell'universalità della grazia. L'insondabilità dei decreti divini e delle loro forme di manifestazione divenne presupposto di una totale libertà religiosa, che veniva così inusitatamente dilatata nel tempo e nello spazio al punto da abbracciare i pagani dell'antichità, gli ebrei, i musulmani e i popoli recentemente scoperti in America. Su tale mistero si basava anche la legittimità dell'interpretazione "aperta" della Scrittura.

Il tema del *De amplitudine* veniva illustrato nella dedica al re Sigismondo Augusto di Polonia, sul quale si appuntavano speranze di tolleranza religiosa da parte di riformatori e radicali. L'ampiezza del regno di Dio, ossia il grande numero dei salvati rispetto agli empi, era postulata sulla base dell'immensa misericordia divina: la «bontà divina non esclude nessuno», scriveva Curione, neppure le «genti remotissime». La fiducia verso il proprio destino era fondamentale per l'uomo, perché, dandogli tranquillità d'animo, lo spingeva a ben operare e ad attuare la legge evangelica dentro di sé e nella sua vita quotidiana. Il rinnovamento interiore era reso possibile dalla diffusione dello Spirito divino nel mondo, che consentiva altresì interpretazioni sempre nuove della Bibbia. La sacra Scrittura era difatti chiara nei suoi principi essenziali, ma da sempre soggetta a letture storiche, mistiche, allegoriche.

Le tesi dell'umanista erano spiegate in un dialogo tra il venerabile Mainardi e il giovane Curione, avvenuto a Pavia a seguito di una predica del pastore, attraverso l'interpretazione dei passi biblici relativi all'entità dei salvati, esempi tratti dalla classicità e riflessioni filosofiche e teologiche. L'esegesi biblica di Curione procedeva secondo i criteri erasmiani, miranti a individuare il significato vero del messaggio evangelico al di là delle oscurità, delle forme retoriche e allegoriche del dettato scritturistico. Ad esempio, le espressioni «porta angusta», «porta che si chiude» ecc. dell'evangelo furono storicizzate e lette in chiave metaforica, come riferite agli ebrei dell'età di Cristo e al loro accecamento spirituale. Per Curione, quando la Scrittura trattava della destinazione finale degli uomini in modo restrittivo (ad esempio, nel passo sulla via larga dell'inferno), alludeva alla loro impossibilità di seguire la via del bene a causa della corruzione intrinseca della natura umana, che era però superabile con la grazia divina, l'ausilio di Cristo e del suo Spirito.

La concessione della grazia era comunque frutto, secondo l'umanista, di un atto arbitrario di Dio in quanto agente universale del mondo e rientrava nel suo disegno predestinazionista, del tutto volontaristico. Esso si estendeva a «tutto l'orbe terrestre e in ogni tempo», permettendo anche ai non cristiani di salvarsi grazie alla legge di natura, in cui risiedeva la componente divina presente nella natura umana. Tra ragione umana (sede del lume divino) e intelletto di Dio vi era infatti quell'affinità che consentiva la conoscenza di Dio anche al di fuori della rivelazione scritta. Curione operava qui il massimo sforzo di conciliazione tra concezioni diverse. In accordo con la teologia riformata, concepiva gli uomini come esseri peccaminosi, quindi privi della libertà dell'arbitrio e incapaci di cooperare con le opere alla propria salvezza, che veniva stabilita da Dio *ab aeterno*; ma nel contempo salvaguardava

la parte divina dell'uomo insita nella ragione e ricettiva dello Spirito e riteneva il Padre il sommo bene, liberando l'esperienza religiosa da vincoli istituzionali e dottrinali. Dal calvinismo Curione giungeva a farsi avversario teologico di Calvino, qui direttamente chiamato in causa.

Sul carattere della natura divina, sulla sua bontà, sapienza e potenza veniva fondata teologicamente da Curione la tesi della latitudine della grazia di Dio. La natura misericordiosa del Padre non poteva che rendere sconfinati l'amore di Dio verso le proprie creature e la sua volontà di salvarle nel numero maggiore possibile. La sapienza e la potenza di Dio si misuravano, al pari di quella di ogni sovrano, dal numero dei sudditi e dal modo di esercitare il potere, che dovevano essere quindi molti e non soggetti a un potere dispotico. Per contro, nel regno instaurato da Satana nel mondo, usurpando i diritti del principe legittimo, l'umanità era asservita con l'ignoranza e la coercizione religiosa.

Apparentemente, Curione riproponeva la contrapposizione tradizionale fra il regno diabolico e quello divino e annunciava la prossima liberazione del popolo di Dio. In questa visione introduceva però prospettive eversive della tradizione. La chiesa di Dio che egli delineava era una comunità di carattere radicalmente spiritualistico e "aperto": contraddistinta dalla condivisione della «sola elezione divina, solo Spirito santo, sola fede» al di là delle differenze confessionali, era invisibile e occultata alle chiese istituzionali sotto apparenza di eresia. L'esistenza di questa chiesa invisibile di eletti costituiva il presupposto per la tolleranza dei non conformisti religiosi, di qualunque fede: la persecuzione religiosa metteva a repentaglio la vita di questi cristiani "nascosti" che celavano, come i Sileni erasmiani, una grande bellezza spirituale sotto un'esteriore bruttezza. Anche per Curione l'eresia non rappresentava dunque che una forma di espressione della propria religiosità, incoercibile perché non individuabile e giudicabile dall'occhio umano.

La persecuzione era altresì additata da Curione, in polemica aperta con Calvino, come un'"arma" contraria al messaggio evangelico. La religione cristiana poteva diffondersi solo grazie alla predicazione, alla forza spirituale, all'esempio morale, alle virtù evangeliche e alla tolleranza, ma mai avvalersi della forza e delle armi, perché i mezzi coattivi non la «difendevano, ma la violavano». Insieme con il confessionalismo autoritario, l'umanista condannava l'uso della forza da parte del sovrano. L'intervento d'autorità, ma solo quello incruento, era legittimato soltanto in caso di opinioni sediziose per lo Stato.

L'opera di evangelizzazione appariva necessaria a Curione per pervenire a un momento centrale della sua visione religiosa: l'instaurazione del regno mediano di Cristo in terra. Esso sarebbe stato inaugurato dall'avvento intermedio del Messia (posto tra quello storico e l'ultimo, escatologico), un «avvento di illuminazione» resosi necessario dallo stato di corruttela e di ottenebramento dell'umanità. Questo regno millenario sarebbe stato caratterizzato dalla pace, dall'amore, dalla concordia religiosa universale realizzata con la conversione di tutte le genti alla legge spirituale di Cristo. La realizzazione

di esso era considerata imminente da Curione, che individuava come segni certi di quell'«aurora religiosa» la conversione degli ebrei e la crescente ricezione del messaggio evangelico tra sciti, traci, indiani, africani, e in gran parte dei paesi europei. Al grandioso piano salvifico divino e a questo corso mirabile della storia cristiana ostavano, secondo l'umanista, Satana e gli uomini pieni di presunzione e superbia che sostenevano la piccolezza del regno divino. Calvino non era esplicitamente nominato, ma Curione si riferiva naturalmente anche a lui.

Il solco tra le visioni religiose dei due riformatori era incolmabile e divenne gravido di conseguenze per Curione che, a causa del *De amplitudine*, subì a Basilea un processo per eresia dietro denuncia del Vergerio. Ancora più profonda la loro distanza divenne in seguito alla redazione dell'*Apolo-gia pro Michele Serveto* redatta sotto falso nome da Matteo Gribaldi, ma con ampi interventi del Curione. Nello scritto, rimasto inedito e a lungo attribuito a Lelio Sozzini, si prendevano vigorosamente le difese del medico spagnolo sia per le sue posizioni antitrinitarie (condivise dagli autori) sia in nome della libertà di coscienza, reclamata come valore assoluto e in virtù dell'insegnamento di Cristo. Il discorso si allargava da Serveto a tutti i non conformisti, con argomentazioni morali, teologiche, giuridiche e con toni che variavano dal sarcasmo all'invettiva all'esortazione accorata. L'atto di accusa contro Calvino e de Bèze era molto duro, benché ammantato spesso da toni parodistici per il loro atteggiamento di solitari difensori della verità. Calvino era incolpato di aver condannato Serveto per un risentimento personale, a causa della sua critica ai sostenitori della dottrina trinitaria, e di avere trascinato una città evangelica come Ginevra a comminare una pena così atroce per una semplice divergenza di opinioni, nata per di più in buona fede, dal genuino desiderio dello spagnolo di esaminare il dogma più oscuro e controverso della tradizione cristiana. Gribaldi e Curione sottolineavano la disparità di trattamento tra Serveto e Lutero e Zwingli, che venivano celebrati per le loro innovazioni, benché avessero determinato il crollo di un'istituzione come la chiesa romana: e ne individuavano la ragione nel sostegno goduto dai due riformatori da parte dei principi, mentre Serveto era povero e peregrino.

Al di là del sarcasmo, il conflitto tra gli autori del libello e Calvino affondava le sue radici nel sostrato profondo della loro diversa concezione della Riforma e della sua prospettiva generale. Curione pose a fondamento della futura società cristiana il principio della libertà, declinato in particolare come libertà spirituale. Su questa base, la Riforma apparve come una «consapevole innovazione» di radicale rottura con il passato, tesa non a restaurarlo in una forma purificata dalle degenerazioni dell'Anticristo, ma a inaugurare un'epoca del tutto diversa, nel segno della piena attuazione del messaggio di Cristo e della tolleranza. La condanna delle chiese svizzere non tardò ad abbattersi sullo scritto e sul suo presunto autore.



#### 4. Roma e anti-Roma

Il primo contraddittorio tra la gerarchia romana e Calvino ebbe luogo nel 1539, mediante lo scambio epistolare tra il cardinale modenese Jacopo Sadoletto e il riformatore. Si trattò di un confronto alto, tra due uomini ugualmente impegnati nella riforma della cristianità, entrambi intenzionati a non perdere Ginevra sul piano religioso e politico, e la partita più generale nello scontro interreligioso dell'Europa cinquecentesca. I toni e le argomentazioni dell'uno e dell'altro furono determinati da questa passione e da questi scopi. Sadoletto, noto umanista e biblista di orientamenti erasmiani, invitò la cittadinanza a tornare nella comunità cattolica e alla retta via della fede, dalla quale aveva deviato per seguire «agitatori intriganti»; per convincere le autorità politiche e l'élite ginevrina a mutare campo ricorse all'armamentario apologetico tradizionale, alla confutazione, all'appello all'unità della cristianità come necessaria premessa per il suo rinnovamento. Uguale lo spirito della risposta che Calvino redasse, su richiesta del magistrato ginevrino. La sua lettera fu un vero e proprio *plaidoyer* a favore della causa riformata a Ginevra e nel più vasto teatro europeo. Calvino difese le posizioni dottrinali in contrasto con la dottrina cattolica con un argomentare lucido, incalzante, appassionato, nella consapevolezza della posta in gioco. La subitanea stampa delle epistole (in latino e in francese) dette al confronto un'eco internazionale.

Con l'intervento del controversista olandese Albert Pighius, la discussione si spostò sul piano strettamente dottrinale per investire un punto centrale del pensiero di Calvino: la predestinazione divina. Pighius, teologo originale e fine conoscitore della teologia riformata a seguito della sua partecipazione ai colloqui di Worms e di Ratisbona, confutò la dottrina calviniana nel *De libero hominis arbitrio et divina gratia libri X* (Dieci libri sul libero arbitrio dell'uomo e sulla grazia divina, 1542) dedicato al cardinal Sadoletto. La posizione di Pighius era diametralmente opposta a quella del riformatore ginevrino: contro il suo fatalismo, la libertà dell'arbitrio umano veniva esaltata al punto di limitare la sovranità divina, facendo di Dio un semplice testimone delle azioni umane liberamente compiute. La predestinazione coincideva con la prescienza, ossia con la visione anticipata degli eventi, senza alcuna componente deterministica. Ridotto il peso della colpa originale, la grazia (ottenuta per fede) e la salvezza venivano estese a tutto il genere umano. Accanto a questa nozione forte e originale della libertà (anticipatrice del molinismo), Pighius poneva argomenti più consueti contro il predestinazionismo, quali l'affermazione della bontà di Dio e della corretta interpretazione della Scrittura e di sant'Agostino fornita dalla tradizione cattolica, che dimostrava con una puntuale disamina dei testi.

Con l'imporsi del mito di Ginevra e del calvinismo in Europa, a seguito della vittoria sugli oppositori interni e dello scoppio delle guerre civili in Francia, la controversia divampò in modo violento: Calvino e la città divennero i principali bersagli della propaganda romana. La riforma realizzata a

Ginevra e la sua candidatura a capitale del cattolicesimo rinnovato fecero infatti della città l'anti-Roma, la più temibile antitesi della chiesa romana. Sia il pensiero sia l'opera del riformatore ginevrino divennero oggetto di condanna: tutte le sue opere furono vietate, la sua «Nuova Sion» additata a «sinagoga di Satana». La violenza della polemica era rivelatrice della considerazione in cui era tenuto l'avversario.

Gli scritti di Calvino, in originale e in traduzione, furono proibiti già nell'Indice veneziano di Giovanni Della Casa del 1549. Il divieto fu ripetuto in tutti i successivi Indici, del 1554, 1559, 1564, 1590, 1593, 1596, e anche in quelli di Lovanio, Portogallo e Anversa. L'interdizione non impedì comunque che i libri del riformatore fossero conservati nelle biblioteche di cattolici italiani, in primo luogo di cardinali e di alti prelati, o comunque di religiosi. Le tracce della loro lettura sono visibili non in interventi censori sul testo – considerato evidentemente inemendabile –, ma piuttosto a corredo del testo, in annotazioni e segni finalizzati a commentare e indicare un passaggio condannato o riprovevole. Talvolta, come nel caso del cardinale Domenico Passionei, noto bibliofilo e controversista, si trattò di una «censura rituale», tesa cioè a salvaguardare il libro pur nell'osservanza delle regole dell'Indice.

Tuttavia, nel valutare l'immagine di Calvino nel mondo cattolico non ci si può limitare a Indici e *marginalia*, poiché le strategie censorie come quelle di «cancellazione» dell'avversario messe in atto da Roma furono assai più complesse e raffinate. In primo luogo, nella seconda metà del secolo ebbe inizio una polemica assai più mirata e sferzante contro il riformatore, che se non lo fece uscire dall'indifferenziata accusa di «eresia luterana» con cui venivano colpiti tutti i protestanti – appena più raffinata la definizione di «luterani ginevrini» del cardinale Trivulzio nel 1557 –, lo individuò tuttavia come un ben preciso e visibile oggetto di critica da parte dei controversisti cattolici. Processi clamorosi come quelli di Serveto e di Bolsec, la forza e l'attivismo della chiesa ginevrina nell'ambito cittadino ed europeo (innanzitutto nel drammatico conflitto francese), resero sempre più urgente la necessità di demolire l'immagine di Calvino da parte di Roma. L'attacco non risparmiò né l'uomo né la dottrina e assunse subito i toni della demonizzazione.

Inizialmente, fu la teologia calviniana a essere posta sotto accusa; in seguito, nacque una vera e propria «mitologia antiprotestante», che coinvolse aspetti religiosi e personali del riformatore e che durò fino al Settecento, quando conobbe rinnovata forza e nuove valenze nella temperie dei Lumi. Calvino fu fatto segno di alcune imputazioni che rimasero pressoché invariate nel tempo: la sua presunta omosessualità, la sua intolleranza, l'ambiguità e la contraddittorietà della dottrina, la discendenza della sua teologia dalle eresie antiche; a queste ne furono associate altre, nel corso della lotta controversistica, come quelle di ateismo, di libertinismo, di giansenismo ecc.

I primi a fissare il «paradigma denigratorio» di Calvino furono il teologo Johannes Cochlaeus e i dizionari di Wilhelm Lindanus e di Claude des Saintes. L'occasione fu offerta al primo dalle critiche riformate al Concilio

tridentino, alle quali egli rispose in uno scritto del 1548. Le tesi del riformatore ginevrino furono giudicate inattendibili, temerarie e irricevibili in quanto sostenute da uno tra i maggiori eresiarchi della storia, a causa della sua dottrina eucaristica. Secondo Cochlaeus, Calvinò peggiorava la sua posizione esponendo la sua teologia in modo estremamente disordinato e farraginoso, e con magniloquente verbosità. Nei due dizionari, editi negli anni Sessanta in Francia con grande successo di lettori, a tali imputazioni si aggiunse quella di immoralità.

Un colpo possente all'immagine di Calvinò fu però quello inferto da Jérôme Bolsec nella sua *Vita* del riformatore, pubblicata nell'*Histoire des vies, moeurs, actes, doctrine et mort des quatre principaux heretiques de notre temps, à scavoir Martin Luther, André Carlostad, Pierre Martyr et Jean Calvin, iadis ministre de Geneve: Recueillie par F. Noel Talepied, C. de Pontoise et H. Hierosme Bolsec* (1577). La prima biografia "ostile" di Calvinò fu infatti destinata a grande fortuna sino all'Ottocento inoltrato (anche nelle sue traduzioni latina, tedesca, polacca e olandese) e, con essa, tutta una serie di notizie infondate sul riformatore e su Ginevra lì contenute, che resistettero tenacemente alla critica storica. Tornato al cattolicesimo dopo la loro aspra controversia sulla predestinazione, Bolsec censurò ogni singolo aspetto della vita di Calvinò al fine di demolire il mito di santità costruito da de Bèze nel suo profilo agiografico (edito nel 1564) e l'immagine ideale di Ginevra. Bolsec seguì la falsariga di de Bèze, rovesciando puntualmente il suo modello, con una critica sistematica dell'uomo e della sua dottrina. Laddove de Bèze ne celebrava l'austerità e la castità, Bolsec mostrò la sua depravazione sessuale e la sua licenziosità, svelando il suo peccato giovanile di sodomia e la sua tardiva lussuria verso le donne postesi sotto la sua guida spirituale a Ginevra; la grande operosità esaltata da de Bèze diveniva incostanza in Bolsec, per la continua revisione di un unico libro da parte del riformatore; in luogo della mitezza verso gli eretici ricordata da de Bèze, l'ex carmelitano sottolineava l'esclusiva responsabilità di Calvinò nella condanna di Serveto per il suo carattere dispotico e intransigente; e così via. Infine, Calvinò era presentato come la «reincarnazione di tutte le eresie» in un vasto scenario di eretici antichi.

Nell'*Histoire* vi era inoltre un'altra immagine diffamante destinata a successo: quella di Calvinò come novello papa. Utilizzando l'armamentario polemico cattolico in chiave anti-calvinista, Bolsec sosteneva che il riformatore ginevrino si fregiava di esercitare un'autorità spirituale, mentre in realtà mirava ad affermare il proprio potere personale attraverso l'istituzione di una disciplina ecclesiastica dispotica. In virtù del suo ruolo tirannico, Calvinò sceglieva anche il suo successore nel corteo degli aspiranti: e Théodore de Bèze ereditava il titolo di papa (come Bolsec mostrava nella sua biografia del riformatore del 1578). La galleria "nera" della Riforma si ampliava da Calvinò ai suoi seguaci (de Bèze, Farel, Viret) nei *pamphlets: Passevent parisien* (1556) di Antoine Cathelan; l'anonimo *Double des lettres à Passevent parisien* (1556); le *Grandes Chroniques et annales de Passepartout* (1558)

e la *Dispute de Guillot le Porcher* (1559) di Artus Désiré, con ritratti che dipingevano a tinte forti la loro ipocrisia e corruzione morale.

Il celebre predicatore Francesco Panigarola concentrò invece la sua critica sulla dottrina di Calvino. Nelle sue *Lettioni sopra i dogmi*, edite nel 1582 in volgare per contrastare più efficacemente la diffusione del calvinismo in Piemonte, Panigarola confutò puntigliosamente e da consumato controversista tutti i punti della teologia del riformatore riprendendoli dall'*Istituzione*, della quale rivelava profonda conoscenza. L'intento era mostrare l'empietà, le contraddizioni e la malafede dell'avversario, dipinto come «scelerata natura d'huomo o di Diavolo, padre certo di bugia, et autor di menzogna». Ampio spazio era dedicato, ad esempio, alle nozioni di giustificazione e predestinazione del riformatore: aporie e "ipocriti" controsensi venivano svelati mediante una serrata disamina della sua opera per dimostrare che erano «materie in cui Calvino vince se stesso in empietà». Significativa è anche l'analisi della concezione calviniana di chiesa, per la quale Panigarola richiama i casi di Ochino e di Serveto, che Calvino aveva condannato mentre nel contempo tuonava contro la persecuzione degli eretici attuata da Roma: «E pure – concludeva il predicatore – tutti doi questi dicevano di possedere la vera dottrina». Calvino era accusato di aver condannato Serveto per motivi personali, futili. Questo particolare era destinato a pesare sull'uso strumentale che del caso fu fatto da parte della propaganda cattolica, in cui assunse un ruolo chiave come esempio dell'intransigenza e della doppiezza di Calvino, che giudicava gli altri per atti legittimati poi in casa propria. Panigarola denunciò altresì la sua manipolazione delle fonti patristiche, enucleando un argomento che avrebbe avuto molta fortuna tra i controversisti cattolici nella polemica contro il riformatore.

L'immagine di Calvino delineata da Panigarola sembrava non del tutto priva di riconoscimenti verso l'uomo, che veniva elogiato per le sue straordinarie capacità intellettuali, per la purezza del suo stile e per la sua lucida facondia («insomma dottato grandemente da Natura»). In realtà, l'apprezzamento celava un insidioso affondo polemico: tutte queste doti naturali risultavano sprecate per l'oscurità sostanziale del suo pensiero e per le reazioni fortemente aggressive che le critiche provocavano in lui («si accende di tanta rabbia, che in vece di ragioni, vomita fuori un torrente d'ingiurie»), rivelandolo l'essere «più fetido e il pestilente che sentire si potesse giamai». Panigarola avanzava però l'idea che il riformatore si avvantaggiasse di tale confusione per agevolare la penetrazione delle sue dottrine e realizzare il sovvertimento dell'ordine politico, oltre che religioso, della società cristiana, al quale egli mirava. Il predicatore si mostrava comunque convinto che l'eresia di Calvino, in quanto filiazione di eresie antiche e fonte di sempre nuove divisioni all'interno del corpo cristiano, avrebbe finito per essere vinta.

Ampio spazio alla concezione ereticale di Calvino dedicava il campione della Controriforma, il gesuita Antonio Possevino, nell'opera *Atheismi Lutheri, Melanchthonis, Calvinii, Bezae et al. nostri temporis* (Ateismo di Lutero, Melantone, Calvino, Beza e altri del nostro tempo, 1586), e poi nella sua famosa

*Bibliotheca selecta* (1593). In questo monumento dell'apologetica, destinato a irreggimentare la cultura nei canoni controriformistici, Possevino condannò senza riserve e con estrema durezza Calvino, accusandolo di essere, con Lutero e Melantone, il padre dell'ateismo per le sue posizioni sulla Trinità. Secondo il gesuita, la concezione calviniana di Cristo era un'«orrenda, intollerabile blasfemia» ispirata da Satana e affine a quella degli antichi eretici Ario, Sabellio, Nestorio, poiché negava la natura ipostatica e consustanziale del Figlio e ne sminuiva la divinità, ritenendolo privo di umanità sovranaturale. Da questa posizione derivava la svalutazione dell'efficacia del sacrificio di Cristo e il rifiuto dell'eucaristia, che Possevino gli attribuiva. Il gesuita giudicava altresì Calvino reo di «apertissimo ateismo» per la sua idea della predestinazione divina, che conduceva a fare di Dio l'artefice del male e del peccato; egli non esitava a ricordare, per rafforzare le sue argomentazioni, le critiche di Calvino a Castellione, ai libertini e agli anabattisti. Calvino, concludeva Possevino, era destinato come Nestorio a essere «divorato dai vermi e rendere la sua anima fetente all'inferno».

Possevino attaccò anche i valdesi nel suo *Aviso delle cose seguite a gloria di Dio nel Piemonte e nelle valli*, una relazione inviata al gesuita Diego Lainez nel 1560.

Analogo a quello di Possevino fu il giudizio espresso dal polacco Stanisław Reszka nel libro *De atheismis et phalarismis evangelicorum libri duo* (Due libri sugli ateismi e i falarismi degli evangelici, 1596), dedicato al re di Polonia e di Svezia per la ricattolicizzazione di quei paesi. Reszka compilò un lungo elenco di diversi calvinisti («calvinisti liberi, calvinopapisti, calvinomastigi, calvinisti concistoriali ecc.»), accusandoli tutti di essere infedeli battezzati e fomiti di ateismo per la proliferazione «babilonica» di sette a cui avevano dato origine. A queste accuse si accompagnava quella di sovversione dello Stato e, immancabile, di mancanza di moralità in Calvino.

Nella polemica anti-calvinista, una posizione particolare occupa il filosofo Tommaso Campanella, cattolico *sui generis* nel suo intento di conciliare natura, ragione e religione, con esiti affatto eversivi della tradizione. Campanella attaccò frontalmente Calvino per la sua dottrina della predestinazione sia in un suo scritto giovanile, di carattere politico ed ecumenico, *Dialogo politico contra Luterani, Calvinisti e altri eretici* (1595), sia nel *De predestinatione* e nell'*Ateismo trionfato*, editi insieme in Francia nel 1636 con dedica a Luigi XIII. Il dogma riformato della predestinazione parve al filosofo calabrese «atrocissimum» sul piano religioso come su quello politico. Lutero e Calvino, sosteneva, «han fatto un Dio traditore che ci proibisce li peccati, e poi ci sforza a farli per pigliarsi gusto di metterci all'inferno con voglia non di padre, ma di crudel tiranno», rivelandosi così emissari di Satana: «Vedi a quanta ignominiosa impietà consente il mondo per la caligine che manda inanti l'Antichristo». Dio appariva come una sorta di Medea, insomma, che divorava le proprie creature, anziché il padre immensamente amorevole quale era. La mancanza del senso della responsabilità individuale generava d'altra parte disubbidienza nei sudditi e

dispotismo nei sovrani, con sovversione di «regni e monarchie». In questa aberrazione, Campanella associava Calvino ai maomettani. Il riformatore ginevrino compariva inoltre nella schiera di coloro che, per istigazione demoniaca e per motivi veniali, «posero la religione in burla»; era in compagnia di Aristotele, Epicuro, Omero, Ario e Lutero.

La propaganda romana colpì, naturalmente, anche la capitale del calvinismo, Ginevra. Se nel mondo riformato la città rivestì l'immagine ideale di Roma protestante, di città «eletta», per la sua forte identità religiosa, cittadina e sociale, fiera della sua libertà arditamente difesa contro il vescovo Francesco di Sales e i Savoia, nel mondo cattolico questo paradigma fu capovolto: Ginevra fu la capitale degli eretici, la «Sinagoga di Satana», la sede dell'empietà, della dissolutezza, della corruttela morale e spirituale, la fonte della più sfrenata libertà sessuale e religiosa, per la concessione del matrimonio ai preti e della lettura della Bibbia ai laici. Sul piano politico, la città fu additata come la «centrale» dell'aggressione contro Roma e della sovversione del legittimo potere regio.

Fu l'ecclesiastico Artus Désiré a elaborare, nei primi anni Quaranta, lo stereotipo di Ginevra come minaccia per la società cristiana e artefice dell'assedio alla città santa: i suoi scritti *Le combat du fidelle papiste pelerin romain*, la *Description de la Cité de Dieu* (1550), le *Grandes Chroniques et annales de Passepartou* ne furono efficaci veicoli. Ad esempio, nel *Passepartout*, si attaccavano in rima i «cento mille grandi scandali» di Ginevra, per la cancellazione di riti e dottrine tradizionali e per la depravazione morale dei suoi abitanti. In realtà, anche Désiré attingeva, per ribaltarlo, a un paradigma polemico elaborato dalla pubblicistica protestante, e in particolare da Ochino e Curione.

La circolazione di questo mito negativo di Ginevra fu favorita pure dai versi del celebre poeta Ronsard. Nei suoi componimenti (*Discours des misères de ce temp*, *Continuation des discours* e *Réponse aux injures et calomnies de je ne sçais quels prédicantreaux et ministreaux de Genève*, 1562-63), la città non solo appariva come il «miserabile luogo di ogni apostasia», ma anche come il suddito fraudolento che si ribellava al suo legittimo signore. In seguito, un profluvio di versi e di *pamphlets* spesso promossi dalla diplomazia savoiarda invase il mercato. La *leyenda negra* di Ginevra ebbe tale vitalità da essere corrente nella letteratura controriformistica di fine secolo. Il resoconto di viaggio del gesuita Luca Pinelli (1596-1606) ne è un esempio significativo. Secondo il gesuita, dietro la sua apparenza di «nuova luce del Vangelo», per la sua tranquillità, ordine, libertà di confronto, la città nascondeva con arti diaboliche la sua vera natura eversiva dell'ordine salvifico stabilito da Dio per la società cristiana, che si manifestava nella scelta di una teologia empia, avversa alla tradizione e all'obbedienza verso Roma; una Roma che essa lavorava per annientare, insieme con l'intera cristianità. Questo paradigma propagandistico sarà perpetuato, all'inizio del XVII secolo, dai polemisti Pierre-Victor Palma-Cayet, Florimond de Raemond e Antonio Cardoini.

Agli scritti che cercavano di consegnare alla storia l'immagine di Ginevra come sentina di tutti i mali e malviventi risposero i testi calvinisti che celebravano Roma come la «Babilonia satanica», in un gioco di specchi destinato a conservarsi a lungo. Sino a che, nel Settecento, grazie all'illuminismo cominciò a svilupparsi una maggiore volontà di conoscenza e nuovi miti presero campo: quello della libertà ginevrina di Sismondi e quello dell'Italia «culla della civiltà europea», pur nel perdurare dei paradigmi tradizionali all'interno delle chiese. Non è storia che possiamo seguire qui. Ma si può ricordare che il riconoscimento del calvinismo da parte di Roma, ma solo come «testimonianza cristiana», è avvenuto nel 1984.





## BIBLIOGRAFIA\*

### 1. *Bibliografia essenziale su Calvin*

#### 1.1 *Epistolario e opere di Calvin*

- Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, ediderunt G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, Brunsvigae, Apud C.A. Schwetschke et Filium, 1863-1900 (Corpus Reformatorum, XXIX-LXXXVII).
- Supplementa calviniana*, Collana di opere inedite di Calvin, Genève, Droz, 1961.
- Calvini Opera omnia denuo recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*, Genève, Droz, 1992.
- Bibliotheca Calviniana: les œuvres de Jean Calvin publiées au XVI<sup>e</sup> siècle*, publiée par P. Rodolphe, J.-F. Gilmont, Genève, Droz, 1991-2000, 3 voll.
- Calvini opera database*, The complete works of John Calvin, in the edition of the *Corpus Reformatorum*, text fully searchable, combination of original image and text, ed. by H.J. Selderhuis, Apeldoorn, Institut voor Reformatieonderzoek, 2005.
- G. CALVINO, *Opere scelte*, I: *Dispute con Roma*, a cura di G. Conte e P. Gajewski, Torino, Claudiana, 2004; II: *Contro nicodemiti, anabattisti e libertini*, a cura di L. Ronchi De Michelis, Torino, Claudiana, 2006.
- J. CALVIN, *Institution de la religion chrétienne (1541)*, édition critique par O. Millet, Genève, Droz, 2008.
- W. DE GREEF, *The writings of John Calvin. An introductory guide*, Louisville (Kentucky), Westminster, John Knox Press, 2008.

#### 1.2 *Biografia e pensiero di Calvin*

- É. DOUMERGUE, *Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps*, Lausanne, G. Bridel, 1899-1927, 7 voll.
- Alister E. MCGRATH, *Giovanni Calvin. Il riformatore e la sua influenza sulla cultura occidentale*, Torino, Claudiana, 1991.
- Calvin and Calvinism*, ed. by R.C. Gamble, New York-London, Garland, 1992, 14 voll.

\* Nelle bibliografie specifiche non sempre sono citati i saggi contenuti nelle raccolte od opere miscellanee indicate nelle bibliografie generali. Dalla bibliografia sono stati esclusi i libri menzionati nel testo.

- W.J. BOUWSMA, *Giovanni Calvino*, Roma-Bari, Laterza, 1992.  
 B. COTTRET, *Calvin. Une biographie*, Paris, Lattès, 1995.  
 T.H.L. PARKER, *Calvin: an introduction to his thought*, Louisville, John Knox Press, 1995.  
 R.A. MÜLLER, *The unaccommodated Calvin. Studies in the foundation of a theological tradition*, New York-Oxford, Oxford University Press, 2000.  
*Calvinus Praeceptor Ecclesiae*, ed. by H.J. Selderhuis, Genève, Droz, 2004.  
 B. GORDON, *Calvin*, New Haven, Yale University Press, 2009.  
 G. TOURN, *Giovanni Calvino. Il riformatore di Ginevra*, Torino, Claudiana, 2009.

Un aggiornamento continuo della bibliografia su Calvino è realizzato da Paul Fields nel "Calvin Theological Journal".

## 2. Bibliografia essenziale sulla Riforma in Italia

- B. FONTANA, *Documenti vaticani contro l'eresia luterana in Italia*, "Archivio della Società romana di storia patria", XV, 1892, pp. 71-165, 365-474.  
 G. BUSCHBELL, *Reformation und Inquisition in Italien um die Mitte des XVI Jahrhunderts*, Paderbon, F. Schöningh, 1910.  
 F.C. CHURCH, *I Riformatori italiani*, Milano, il Saggiatore, 1967, 2 voll.  
*Ginevra e l'Italia*, a cura di D. Cantimori, L. Firpo, G. Spini, F. Venturi, V. Vinay, Firenze, Sansoni, 1959.  
*Genève et l'Italie. Études publiées à l'occasion du 50e anniversaire de la Société genevoise d'études italiennes*, Genève, Droz, 1969.  
*Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*, I, Dekalb, Northern Illinois University Press, Chicago, The Newberry Library, 1974.  
 A. OLIVIERI, *La Riforma in Italia. Strutture e simboli, classi e poteri*, Milano, Mursia, 1979.  
 R. RUSCONI, *Predicazione e vita religiosa nella società italiana*, Torino, Loescher, 1981.  
*Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, edizione critica a cura di M. Firpo, D. Marcatto, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1981-1995, 6 voll.  
 S. CAPONETTO, *Studi sulla Riforma in Italia*, Firenze, Università degli Studi, Dipartimento di Storia, 1987.  
 P. SIMONCELLI, *Inquisizione romana e Riforma in Italia*, "Rivista storica italiana", 100, 1988, pp. 5-125.  
 ID., *Eterodossia religiosa e dissidenza politica agli inizi dell'età moderna*, Bari, Cacucci, 1989.  
 M. FIRPO, *Tra alumbados e "spirituali". Studi su Juan de Valdés e il valdesianesimo nella crisi religiosa dell'Italia del '500*, Firenze, Olschki, 1990.  
 S. CAPONETTO, *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Torino, Claudiana, 1997<sup>2</sup>.  
*Storia dell'Italia religiosa*, a cura di G. De Rosa, T. Gregory, A. Vauchez, II: P. Caiazza et al., *L'età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1994.

- D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento* (1939), ora in: *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, a cura di A. Prosperi, Torino, Einaudi, 1992.
- M. FIRPO, *Dal sacco di Roma all'Inquisizione. Studi su Juan de Valdés e la Riforma italiana*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1998.
- I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi, 1557-1567*, a cura di M. Firpo, D. Marcatto, Città del Vaticano, Archivio segreto vaticano, 1998, 2 voll.
- G.H. WILLIAMS, *The Radical Reformation*, Kirksville, Truman State University Press, 2000 (ed. ampliata).
- Cinquant'anni di storiografia italiana sulla Riforma e i movimenti ereticali in Italia, 1950-2000*, a cura di S. Peyronel Rambaldi, Torino, Claudiana, 2002.
- Per il Cinquecento religioso italiano: clero cultura e società*, Atti del convegno internazionale di studi, Siena, 27-30 giugno 2001, a cura di M. Sangalli, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 2003.
- M. FIRPO, *Disputar di cose pertinente alla fede. Studi sulla vita religiosa del Cinquecento italiano*, Milano, Unicopli, 2003.
- ID., *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento. Un profilo storico*, Roma-Bari, Laterza, 2006 (con ricca bibliografia).
- La Réforme en France et en Italie. Contacts, comparaison et contrastes*, Études réunies par Ph. Benedict, S. Seidel Menchi et A. Tallon, Rome, École Française de Rome, 2007.
- O. NICCOLI, *La vita religiosa nell'Italia moderna. Secoli 15-18*, Roma, Carocci, 2008 (nuova ed. ampliata).
- A. ROTONDÒ, *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 2008, 2 voll.

Fondamentale strumento bibliografico è *The Italian Reformation of the sixteenth century and the diffusion of Renaissance culture. A bibliography of the secondary literature (ca 1750-1996)*, compiled by J. Tedeschi in association with J.M. Lattis, Historiographical introduction by M. Firpo, Modena, Panini, 2000. Per i singoli personaggi vedi anche il *Dizionario biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana Treccani, 1961-.

### 3. La penetrazione di Calvino in Italia

#### 3.1 Contatti epistolari

Oltre al *corpus* della corrispondenza di Calvino, sui suoi rapporti epistolari vedi:

Con Renata di Francia:

- B. FONTANA, *Renata di Francia, duchessa di Ferrara, sui documenti dell'Archivio Estense, del Mediceo, del Gonzaga e dell'Archivio Segreto Vaticano*, Roma, Forzani e C., 1889-1899, 3 voll.

- ID., *Documenti dell'Archivio Vaticano e dell'Estense sull'imprigionamento di Renata di Francia, duchessa di Ferrara*, "Archivio della regia società romana di storia patria", IX, 1886, pp. 163-227.
- C.J. BLAISDELL, *Renée de France between Reform and Counter-Reform*, "Archiv für Reformationsgeschichte", 63, 1972, pp. 196-226.
- ID., *Politics and heresy in Ferrara 1534-1559*, "Sixteenth Century Journal", VI, 1975, pp. 67-93.
- ID., *Calvin's letters to women: the courting of ladies in high places*, "Sixteenth Century Journal", XIII, 1982, pp. 67-84.
- ID., *The matrix of Reform: women in the lutheran and calvinist movements*, in: *Triumph over silence: women in protestant history*, ed. by Richard L. Graves, Westport and London, Greenwood Press, 1985, pp. 13-44.
- R. GORRIS, "D'un chateau l'autre": *la corte di Renata di Francia a Ferrara (1528-1560)*, in: *Il palazzo di Renata di Francia*, a cura di L. Olivato, V. Foppa, Ferrara, Corbo, 1997, pp. 139-173.
- E. TADDEI, *Zwischen Katholizismus und Calvinismus: Herzogin Renata d'Este. Eine Eklektikerin der Reformationszeit*, Hamburg, Kovac, 2004.
- E. BELLIGNI, *Evangelismo, Riforma ginevrina e nicodemismo. L'esperienza religiosa di Renata di Francia*, Cosenza, Brenner, 2008.

Con i valdesi:

A. DE LANGE, *Calvino, i Valdesi e l'Italia*, Torino, Claudiana, 2009.

Con Sinapius:

J.L. FLOOD, D.J. SCHAW, *Johannes Sinapius (1500-1560). Hellenist and physician in Germany and Italy*, Genève, Droz, 1997.

### 3.2 Libri

Sulla stampa protestante in Italia:

- Antonio Brucioli: *humanisme et évangélisme entre Réforme et Contre-Réforme*, Actes du Colloque de Tours, 20-21 mai 2005, édité par Élise Boillet, Paris, Champion, 2008.
- G. SPINI, *Tra Rinascimento e Riforma: Antonio Brucioli*, Firenze, La Nuova Italia, 1940.
- G. BONNANT, *La libreria ginevrina in Italia*, "Il veltro", 11, 1967, pp. 475-483.
- T. BOZZA, *Calvino in Italia*, Roma, Arti grafiche italiane, 1966.
- BENEDETTO DA MANTOVA, *Il beneficio di Cristo. Con le versioni del secolo XVI documenti e testimonianze*, a cura di S. Caponetto, Firenze, Sansoni-Chicago, The Newberry Library, 1972.
- T. BOZZA, *Calvino in Italia*, in: *Miscellanea in onore di Giorgio Cencetti*, Torino, Bottega d'Erasmus, 1973, pp. 409-441.
- P. LOPEZ, *Inquisizione, stampa e censura nel regno di Napoli tra '500 e '600*, Napoli, Edizioni del Delfino, 1974.
- P. SIMONCELLI, *Nuove ipotesi e studi sul "Beneficio di Cristo"*, "Critica storica", XII, 1975, pp. 320-388.

- S. CAVAZZA, *Inquisizione e libri proibiti in Friuli e a Gorizia tra Cinquecento e Seicento*, "Studi Goriziani", 43, 1976, pp. 29-80.
- T. BOZZA, *Nuovi studi sulla Riforma in Italia*, I: *Il beneficio di Cristo*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1976.
- A. DAL COL, *Il Nuovo Testamento tradotto da Massimo Teofilo e altre opere stampate a Lione nel 1551*, "Critica storica", 15, 1978, pp. 642-675.
- ID., *Il controllo della stampa a Venezia e i processi di Antonio Brucioli (1548-1559)*, "Critica storica", 17, 1980, pp. 457-510.
- T. BOZZA, *Italia calvinista: il Piovano di Messer Vittorio de' Pepoli*, in: *L'uomo e la storia: studi storici in onore di Massimo Petrocchi*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1983, 2 voll., I: pp. 267-298.
- A. JACOBSON SCHUTTE, *Printed italian vernacular religious books, 1465-1550. A finding list*, Genève, Droz, 1983.
- P.F. GRENDLER, *L'Inquisizione romana e l'editoria a Venezia, 1540-1605*, Roma, Il Veltro, 1983.
- C. DE FREDE, *Ricerche per la storia della stampa e la diffusione delle idee riformate nell'Italia del Cinquecento*, Napoli, De Simone, 1985.
- T. BOZZA, *Italia calvinista. Traduzioni italiane di Calvino nel secolo XVI*, in: *Miscellanea in onore di Ruggero Moscati*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1985, pp. 237-251.
- ID., *La Bibbia calvinista e il caso Brucioli*, "Il bibliotecario", 9, 1986, pp. 43-65.
- S. CAVAZZA, *Libri in volgare e propaganda eterodossa: Venezia, 1543-1547*, in: *Libri, idee e sentimenti religiosi nel Cinquecento italiano*, a cura di A. Biondi, A. Prosperi, Modena, Panini, 1987, pp. 9-28.
- C. DI FILIPPO BAREGGI, *Il mestiere di scrivere. Lavoro intellettuale e mercato librario a Venezia nel Cinquecento*, Roma, Bulzoni, 1988.
- U. ROZZO, S. SEIDEL MENCHI, *Livre et Réforme en Italie*, in: *La Réforme et le livre. L'Europe de l'imprimé (1517-v. 1570)*, Paris, Les éditions du cerf, 1990, pp. 327-374.
- Forme e destinazione del messaggio religioso. Aspetti della propaganda religiosa del Cinquecento*, a cura di A. Rotondò, Firenze, Olschki, 1991.
- C. DE FREDE, *La stampa a Napoli nel Cinquecento e la diffusione delle idee riformate*, in: *La stampa in Italia nel Cinquecento*, Atti del convegno, Roma, 17-21 ottobre 1989, a cura di M. Santoro, Roma, Bulzoni, 1992, 2 voll., II: pp. 753-775.
- U. ROZZO, *Biblioteche e libri proibiti nel Friuli nel Cinquecento*, "Atti dell'Accademia di scienze, lettere ed arti di Udine", 85, 1992, pp. 93-140.
- ID., *Biblioteche italiane del Cinquecento tra Riforma e Controriforma*, (Libri e Biblioteche), 3, Udine, Arti Grafiche Friulane, 1994.
- A. RUNDINE, *Inquisizione spagnola, censura e libri proibiti in Sardegna nel '500 e '600*, Sassari, Stampacolor, 1996.
- S. PEYRONEL RAMBALDI, *Dai Paesi Bassi all'Italia. "Il sommario della Sacra Scrittura". Un libro proibito nella società italiana del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 1997.
- F.M. HIGMAN, *Calvin's work in translation*, in: *Lire et découvrir. La circulation des idées au temps de la Réforme*, Genève, Droz, 1998, pp. 545-562.
- Pier Paolo Vergerio il giovane, un polemista attraverso l'Europa del Cinquecento*, Convegno internazionale di studi, Cividale del Friuli, 15-16 ottobre 1998, a cura di U. Rozzo, Udine, Forum, 2000.

- G. RIBECCHINI, *Libri e letture eterodosse del cardinale Ercole Gonzaga e della sua "familia"*, "Schifanoia", 22-23, 2002, pp. 199-208.
- G. CARVALE, *L'orazione proibita. Censura ecclesiastica e letteratura devozionale nella prima età moderna*, Firenze, Olschki, 2003.
- E. GARAVELLI, *Lodovico Domenichi e i "Nicodemiani" di Calvino. Storia di un libro perduto e ritrovato*, Manziana, Vecchiarelli, 2004.
- O. NICCOLI, *Rinascimento anticlericale: infamia, propaganda e satira in Italia tra Quattro e Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 2005.
- D. SOLFAROLI CAMILLOCCI, *Dévoiler le mal dans l'histoire: les recueils de vies des papes dans la Genève de Calvin*, in: *La papauté à la Renaissance*, sous la direction de F. Alazard et F. La Brasca, Paris, Champion, 2007, pp. 514-532.
- L. FELICI, *Il papa diavolo. Il paradigma dell'Anticristo nella pubblicistica europea del Cinquecento*, in: *La papauté* cit., pp. 533-569.
- S. PEYRONEL RAMBALDI, *Propaganda evangelica e protestante in Italia (1520 c.-1570)*, in: *La Réforme en France et en Italie* cit., pp. 53-67.

### Sulla propaganda italiana d'oltralpe:

- G. ZONTA, *Francesco Negri l'eretico e la sua tragedia "Il libero arbitrio"*, "Giornale storico della letteratura italiana", 67, 1916, pp. 265-324; 68, 1916, pp. 108-160, 152-157.
- B. CROCE, *Un calvinista messinese: Giulio Cesare Pascali*, in: ID., *Varietà di storia letteraria e civile*, Bari, Laterza, 1935, pp. 79-95.
- A. PASCAL, *La colonia messinese di Ginevra e il suo poeta Giulio Cesare Pascali*, "Bollettino della Società di studi valdesi", 63, 1934, pp. 118-134; 63, 1935, pp. 36-64; 64, 1935, pp. 7-35; 65, 1936, pp. 38-73; 66, 1936, pp. 21-54.
- P. CHAIX, *Recherches sur l'imprimerie à Genève de 1550 à 1564. Étude bibliographique, économique et littéraire*, Genève, Droz, 1954.
- P. CHAIX, A. DUFOUR, G. MOECKLI, *Les livres imprimés à Genève de 1550 à 1600*, Nouvelle édition revue et augmentée par G. Moeckli, Genève, Droz, 1966.
- A. BIONDI, *Il "Pasquillus extaticus" di C.S. Curione nella vita religiosa italiana della prima metà del '500*, "Bollettino della Società di studi valdesi", 128, 1970, pp. 29-38.
- E. BALMAS, *L'activité des imprimeurs italiens réfugiés à Genève dans la deuxième moitié du XVI<sup>e</sup> siècle*, in: *Cinq siècles d'imprimerie genevoise*, Actes du Colloque international sur l'histoire de l'imprimerie et du livre à Genève, 27-30 Avril 1978, publiés par J.-D. Candaux et B. Lescaze, Genève, Société d'Histoire et d'Archéologie, 2 voll., 1980, pp. 109-131.
- J.-F. GILMONT, *Bibliographie des éditions de Jean Crespin, 1550-1572*, Verviers, Librairie P.M. Gason, 1981, 2 voll.
- ID., *Jean Crespin, un éditeur réformé du XVI<sup>e</sup> siècle*, Genève, Droz, 1981.
- U. ROZZO, *Editori e tipografi italiani operanti all'estero "religionis causa"*, in: *La stampa in Italia nel Cinquecento* cit., pp. 89-118.
- F. LESTRINGANT, *Fictions cosmographiques à la Renaissance*, in: ID., *Écrire le monde à la Renaissance. Quinze études sur Rabelais, Postel, Bodin et la littérature géographique*, Caen, Paradigme, 1993, pp. 293-318.
- S. ADORNI BRACCESI, *Mecenatismo e propaganda religiosa dei mercanti lucchesi tra Ginevra, Lione e l'Italia*, in: *Frontiere geografiche e religiose in Italia. Fattori di conflitto e comunicazione nel XVI e XVII secolo*, a cura di S. Peyro-

nel Rambaldi, *Atti del XXXVI Convegno di studi sulla Riforma e i movimenti religiosi in Italia* (Torre Pellice, 29-31 agosto 1993), "Bollettino della Società di studi valdesi", 177, 1995.

- E. BARBIERI, *Note sulla fortuna europea della "Tragedia del libero arbitrio" di Francesco Negri da Bassano*, in: *Circolazione di uomini e d'idee tra Italia ed Europa nell'età della Controriforma*, *Atti del XXXVI convegno di studi sulla Riforma e i movimenti religiosi in Italia*, Torre Pellice, 1-3 settembre 1996, "Bollettino della Società di studi valdesi", 181, 1997, pp. 107-140.

### 3.3 *Gli «apostoli del Vangelo»*

#### Su Vermigli:

- P.M.J. MCNAIR, *Pietro Martire Vermigli in Italia. Un'anatomia di un'apostasia*, Napoli, Edizioni centro biblico, 1971.
- D. NUGENT, *Ecumenism in age of the Reformation. The colloquy of Poissy*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1974.
- J.P. DONNELLY, *Calvinism and scholasticism in Vermigli's doctrine of man and grace*, Leiden, Brill, 1976.
- Peter Martyr Vermigli and Italian Reform*, ed. by J.C. McLelland, Waterloo (Ontario), W. Laurier University Press, 1980.
- R.M. KINGDON, *The political thought of Peter Martyr Vermigli Selected texts and commentary*, Genève, Droz, 1980.
- ID., *Church and society in Reformation Europe*, London, Variorum Reprints, 1985.
- A bibliography of the works of Peter Martyr Vermigli*, Compiled by J.P. Donnelly, S.J., in collaboration with R.M. Kingdon, with a register of Vermigli's correspondence by M.W. Anderson, *Sixteenth Century Essays and Studies*, 13, Kirksville, MO, 1990.
- Peter Martyr Vermigli. Humanism, Republicanism, Reformation*, Genève, ed. by E. Campi, F.A. James, P. Opitz, Genève, Droz, 2002.
- Pietro Martire Vermigli (1499-1562). Umanista, riformatore, pastore*, *Atti del convegno per il V centenario* (Padova, 28-29 ottobre 1999), a cura di A. Olivieri, Roma, Herder, 2003.
- F.A. JAMES, *Peter Martyr Vermigli and the european Reformations: semper reformanda*, Leiden, Brill, 2004.

#### Su Lentolo:

- G. ZUCCHINI, *Riforma e società nei Grigioni. S. Fiorillo, G. Zanchi, S. Lentulo e i conflitti dottrinari e socio-politici a Chiavenna (1563-67)*, Coira, Tipografia dell'Archivio di Stato, 1978.
- ID., *"In coercendis haereticis": l'esilio di Scipione Lentolo in Svizzera e il suo inedito epistolario (1567-1599)*, in: *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, Milano, FrancoAngeli, 1990, I: pp. 525-543.
- E. FIUME, *Scipione Lentolo 1525-1599. "Quotidie laborans evangelii causa"*, Torino, Claudiana, 2003.

## Su Ochino:

- R.H. BAINTON, *Bernardino Ochino, esule e riformatore senese del Cinquecento, 1487-1563*, Firenze, Sansoni, 1940.
- B. OCHINO, *I "Dialogi sette" e altri scritti del tempo della fuga*, a cura di U. Rozzo, Torino, Claudiana, 1985.
- P. MCNAIR, *Bernardino Ochino in Inghilterra*, "Rivista storica italiana", 103, 1991, pp. 231-242.
- E. CAMPI, *Bernardino Ochino's christology and "mariology" in his writings of the italian period (1538-1542)*, in: *Protestant history and identity in Sixteenth-Century Europe*, ed. by B. Gordon, Aldershot, Scholar Press, 1996, 2 voll.
- ID., "Conciliatione de dispareri". *Bernardino Ochino e la seconda disputa sacramentale*, in: *Reformierte Erbe. Festschrift für Gottfried W. Locher zu seinem 80. Geburtstag*, hrsg. von H.A. Obermann, E. Saxer, Zürich, Theologischer Verlag, 1992, 2 voll.
- G. FRAGNITO, "Gli spirituali" e la fuga di Bernardino Ochino, in: ID., *Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano al servizio della cristianità*, Firenze, Olschki, 1998, pp. 251-306.
- M. FIRPO, "Boni Chistiani merito vocantur haeretici". *Bernardino Ochino e la tolleranza*, in: *La formazione storica della alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, promossi da H. Méchoulan, R.H. Popkin, G. Ricuperati, L. Simonutti, Firenze, Olschki, 2001, I: pp. 161-244.

## 4. Gli italiani e Calvino

### 4.1 Le comunità calviniste in Italia

#### Nel Nord Italia

##### *Il ducato di Savoia:*

- G. JALLA, *Il Parlamento francese di Torino e la Riforma in Piemonte (con documenti inediti)*, "Rivista Cristiana", XXXIX, 1912, pp. 361-378, 425-442.
- A. PASCAL, *I Valdesi e il Parlamento di Torino (1539-1559)*, Pinerolo, Tipografia Sociale, 1912.
- G. JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte*, I, Torino, Claudiana, 1982 (rist. anast. dell'edizione del 1914).
- A. PASCAL, *La lotta contro la Riforma in Piemonte al tempo di Emanuele Filiberto, studiata nelle relazioni diplomatiche tra la corte sabauda e la Santa Sede (1559-1580)*, "Bulletin de la Société d'histoire vaudoise", 53, 1929, pp. 5-88; 55, 1930, pp. 5-108.
- ID., *La Riforma nei domini sabaudi delle Alpi Marittime Occidentali*, "Bollettino storico bibliografico subalpino", 48, 1950, pp. 5-52; 49, 1951, pp. 62-91; 50, 1952, pp. 53-96; 51, 1953, pp. 75-121; 57, 1959, pp. 51-82, 360-392; 59, 1961, pp. 5-58; 60, 1962, pp. 355-432; 62, 1964, pp. 47-80, 229-314.
- R.M. KINGDON, *Geneva and the coming of the wars of religion in France, 1555-1563*, Genève, Droz, 1956.



- A. PASCAL, *Il marchesato di Saluzzo e la Riforma protestante durante il periodo della dominazione francese (1548-1588)*, Firenze, Sansoni, 1960.
- M. SCADUTO, *Le missioni di A. Possevino in Piemonte. Propaganda calvinista e restaurazione cattolica, 1560-1563*, "Archivum Historicum Societatis Iesu", 28, 1959, pp. 51-191.
- A. BIEL, *Die Beziehungen zwischen Savoyen und der Eidgenossenschaft zur Zeit Emanuel Philiberts (1559-1580)*, Basel & Stuttgart, Helbing & Lichtenhahn, 1967.
- Il Piemonte sabauda. Stato e territori in età moderna, Storia d'Italia*, diretta da G. Galasso, Torino, Utet, 1979-1995, 24 voll., VIII: *Il Cinquecento*, a cura di P. Merlin, pp. 3-45 (con bibliografia).
- A. MOLNÁR, A. ARMAND-HUGON, *Storia dei Valdesi*, Torino, Claudiana, 1974, 2 voll.
- Culture et pouvoir au temps de l'Humanisme et de la Renaissance*, Actes du Congrès Marguerite de Savoie, Annecy, Chambéry, Turin, 29 avril-4 mai 1974, publiés par L. Terraux, Genève, Paris, Slatkine & Champion, 1978.
- I Valdesi e l'Europa*, Collana della Società di studi valdesi, 9, Torre Pellice, 1982.
- C. PAPINI, *Il processo di G. Varaglia (1557-58) e la Riforma in Piemonte*, Torino, Claudiana, 2003.
- G. AUDISIO, *Preachers by night: the waldesian barbes (15th-16th centuries)*, Leiden, Brill, 2007.
- R. GORRIS, "Pia ricevitrice di ogni Cristiano": *poésie, exil et religion autour de Marguerite de France, Duchesse de Savoie*, in: *Chemins de l'exil, havres de paix. Migrations d'hommes et d'idées au XVIe siècle*. Actes du colloque international de Tours, 8-9 novembre 2007, publiés par C. Lastraioli et J. Balsamo, Paris, Champion, 2009, pp. 177-233.
- E. FIUME, "Extrema consilia". *La guerra di religione in Piemonte (1559-1561) e i suoi effetti sul calvinismo internazionale*, in: *Con o senza le armi. Controver-sistica religiosa e resistenza armata nell'età moderna*, Atti del XLVII convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia (Torre Pellice, 8-9 settembre 2007), a cura di P. Gajewski e S. Peyronel Rambaldi, Torino, Claudiana, 2008, pp. 19-29.
- S. PEYRONEL RAMBALDI, "Morire piuttosto che obbedire a un principe così per-fido". *Resistenza armata e valdesi nel Cinquecento*, in: *Con o senza le armi*, cit., pp. 31-65.

#### *Stato di Milano:*

- P. RIVOIRE, *Contributo alla storia della Riforma in Italia*, "Bollettino della Società di studi valdesi", 66, 1936, pp. 55-88.
- B. NICOLINI, *Una calvinista napoletana: Isabella Bresegna*, "Bollettino dell'Archivio storico del Banco di Napoli", 6, 1953, pp. 121-141.
- E.A. RIVOIRE, *Eresia e Riforma a Brescia*, "Bollettino della Società di studi valdesi", 105, 1959, pp. 33-51; 106, 1959, pp. 59-90.
- L. SANTINI, *La comunità evangelica di Bergamo. Vicende storiche*, Torre Pellice, Claudiana, 1960.
- F. CHABOD, *Per la storia religiosa dello Stato di Milano durante il dominio di Carlo V. Note e documenti*, in: ID., *Lo Stato e la vita religiosa a Milano nell'epoca di Carlo V (1939)*, Torino, Einaudi, 1971, pp. 227-465.
- D. MASELLI, *Saggi di storia ereticale lombarda al tempo di S. Carlo*, Napoli, Società editrice napoletana, 1979.

- S. PAGANO, *Il processo di Endimio Calandra e l'Inquisizione a Mantova nel 1567-1568*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1991.
- A. OLIVIERI, *Riforma ed eresia a Vicenza nel Cinquecento*, Roma, Herder, 1992.
- M. FIRPO, *Vittore Soranzo, vescovo ed eretico. Riforma della chiesa e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 2006.

*Repubblica di Venezia:*

- K. BENRATH, *Geschichte der Reformation in Venedig*, Halle, M. Niemeyer, 1886.
- L. CAMPANA, *Monsignor Giovanni della Casa e i suoi tempi*, "Studi storici", XVI, 1907, pp. 3-84, 247-269, 349-580; XVII, 1908, pp. 145-282, 381-606; XVIII, 1909, pp. 325-513.
- A. STELLA, *Utopie e velleità insurrezionali dei filoprotestanti italiani (1545-1547)*, "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance", 27, 1965, pp. 133-182.
- A. OLIVIERI, *Alessandro Trissino e il movimento calvinista vicentino del Cinquecento*, "Rivista di storia della chiesa in Italia", 21, 1967, pp. 54-117.
- E. ZILLE, *Gli eretici a Cittadella nel Cinquecento*, Padova, Rebellato, 1971.
- A. PITASSIO, *Diffusione e tramonto della Riforma in Istria: la diocesi di Pola nel '500*, "Annali della Facoltà di scienze politiche dell'Università di Perugia", X, 1968-1970, pp. 8-65.
- G. TOSO RODINIS, *Scolari francesi a Padova agli albori della Controriforma*, Padova, Liviana, 1970.
- L. DE BIASIO, *L'eresia protestante in Friuli nella seconda metà del secolo XVI*, "Memorie storiche Forogiuliesi", 52, 1972, pp. 71-154.
- M.R. FELICE, *1000 processi dell'Inquisizione in Friuli (1551-1647)*, "Quaderni del Centro regionale di catalogazione dei beni culturali", 4, Udine, 1976.
- A. DEL COL, *Lucio Paolo Rosello e la vita religiosa veneziana verso la metà del secolo XVI*, "Rivista di storia della Chiesa in Italia", 23, 1978, pp. 422-459.
- L. TACCHELLA, *Il processo agli eretici veronesi nel 1550. Ignazio di Loyola e Luigi Lippomano*, Brescia, Morcelliana, 1979.
- A. MICULIAN, *La Riforma protestante in Istria*, Atti del Centro di ricerche storiche, Rovigno, 11 (1980-1981), pp. 171-240; 12 (1981-82), pp. 129-169; 14 (1983-1984), pp. 171-189; 15 (1984-85), pp. 61-108; 16 (1985-86), pp. 233-262; 17 (1986-1987), pp. 215-238; 18 (1987-1988), pp. 73-91.
- S. CAVAZZA, *Umanesimo e Riforma in Istria: Giovanni Battista Goineo e i gruppi eterodossi di Pirano*, in: *L'Umanesimo in Istria*, Atti del convegno internazionale di studi, Venezia, 30 marzo-1 aprile 1981, a cura di V. Branca e S. Graziotti, Firenze, Olschki, 1983, pp. 91-117.
- Società e cultura nel Cinquecento nel Friuli occidentale. Studi*, a cura di A. Del Col, Pordenone, Edizioni della Provincia, 1984.
- F. TOMIZZA, *Quando Dio uscì di chiesa: vita e fede in un borgo istriano nel Cinquecento*, Milano, Mondadori, 1987.
- A. STELLA, *Atteggiamenti eterodossi di studenti francesi nell'Università di Padova fra Cinque e Seicento*, in: *Échanges religieux entre la France et l'Italie du Moyen Âge à l'époque moderne*, Études rassemblées par M. Maccarrone et A. Vauchez, Genève, Slatkine, 1987, pp. 287-300.
- A. JACOBSON SCHUTTE, *Pier Paolo Vergerio e la Riforma a Venezia (1498-1549)*, Roma, Il Veltro, 1988.
- La chiesa di Venezia tra riforma protestante e riforma cattolica*, a cura di G. Gullino, Venezia, Studium Cattolico Veneziano, 1990.

- S. CAVAZZA, *Propaganda luterana e dissenso religioso sul confine austro-veneto nel Cinquecento*, "Annali di storia isontina", 4, 1991, pp. 5-34.
- J. MARTIN, *Venice's hidden enemies: italian heretics in a Renaissance city*, Berkley, University of California Press, 1993.
- U. ROZZO, *La biblioteca di Adriano di Spilimbergo e gli eterodossi del Friuli (1538-1542)*, in: *Biblioteche italiane del Cinquecento cit.*, pp. 59-121.
- F. AMBROSINI, *Storie di patrizi e di eresia nella Venezia del Cinquecento*, Milano, FrancoAngeli, 1999.
- M. FIRPO, *Artisti, gioiellieri, eretici. Il mondo di Lorenzo Lotto tra Riforma e Controriforma*, Roma-Bari, Laterza, 2001.
- S. MALAVASI, *Tra diavolo e acquasanta. Eretici, maghi e streghe nel Veneto del Cinque-Seicento*, Rovigo, Minelliana, 2005.

#### *Repubblica di Genova:*

- M. ROSI, *La Riforma religiosa in Liguria e l'eretico umbro Bartolomeo Bartoccio. Ricerche storiche condotte dall'apparire dell'eresia in Liguria nella prima metà del secolo XVI all'anno 1567*, "Atti della Società ligure di storia patria", 24, 1892, pp. 555-626.

#### *Nell'Italia centrale*

##### *Ducato estense:*

- F. LANZONI, *La controriforma nella città e diocesi di Faenza*, Faenza, Stabilimento Grafico F. Lega, 1925.
- A. BIONDI, *Streghe ed eretici nei domini estensi all'epoca dell'Ariosto*, in: *Il Rinascimento nelle corti padane. Società e cultura*, Bari, De Donato, 1977, pp. 165-199.
- A. PROSPERI, *Le istituzioni ecclesiastiche e le idee religiose*, in: *Il Rinascimento nelle corti padane cit.*, pp. 125-163.
- S. PEYRONEL RAMBALDI, *Speranze e crisi nel Cinquecento modenese. Tensioni religiose e vita cittadina ai tempi di Giovanni Morone*, Milano, FrancoAngeli, 1979.
- C. BIANCO, *La comunità dei "fratelli" nel movimento ereticale modenese del Cinquecento*, "Rivista storica italiana", XCII, 1980, pp. 621-679.
- A. PROSPERI, *L'eresia in città e a corte*, in: *La corte di Ferrara e il suo mecenatismo, 1441-1598*, Atti del Convegno internazionale, Copenhagen, maggio 1987, a cura di M. Pade, L.W. Petersen, D. Quarta, Copenhagen, Renaissance Studier, Ferrara-Modena, Edizioni Panini, 1990, pp. 267-281.
- J. BONNET, *Madame de Soubise alla corte di Ferrara (1528-1536)*, "Atti dell'Accademia delle scienze di Ferrara", 68-69, 1990-91, 1991-92, pp. 91-99.
- M. SCREECH, *Clément Marot, a Renaissance poet discovers the Gospel: lutheranism, fabrism and calvinism in the royal courts of France and of Navarre and in the ducal court of Ferrara*, Leiden, Brill, 1994.
- Alla corte degli Estensi. Filosofia, arte e cultura a Ferrara nei secoli XV e XVI*, Atti del convegno di studi, Ferrara, 5-7 marzo 1992, a cura di P. Carile e R. Gorrìs, Ferrara, Università degli Studi, 1997.
- R. GORRIS, *Alla corte del principe. Traduzione, romanzo, alchimia, scienza e politica tra Francia e Italia nel Rinascimento*, Ferrara, Università degli studi, 1996.

- ID., "Un francese chiamato Clemente": Clément Marot à Ferrare, in: Clément Marot, "Prince des Poetes françois", Paris, Champion, 1997, pp. 339 ss.
- F. VALENTINI, *Il principe fanciullo. Trattato inedito dedicato a Renata ed Ercole II d'Este*, Testo, introduzione e note a cura di L. Felici, Firenze, Olschki, 2000.
- M. FIRPO, *Inquisizione romana e Controriforma. Studi sul cardinal Morone (1509-1580) e il suo processo d'eresia*, Brescia, Morcelliana, 2005 (nuova ed.).
- R. GORRIS, "Donne ornate di scienza e di virtù": donne e francesi alla corte di Renata di Francia, "Schifanoia", 28/29, 2005, pp. 175-205.
- R. GORRIS, "Va, lettre, va [...] droict à Clement": Lyon Jamet, sieur de Chambrun, du Poitou à la ville des Este, un itinéraire religieux et existentiel, in: *Les grands jours de Rabelais en Poitou*, Actes du colloque international de Poitiers (30 août-1er septembre 2001), études réunies et publiées par M.-L. Demonet avec la collaboration de S. Geonget, Genève, Droz, 2006, pp. 145-169.
- M. AL KALAK, *Gli eretici di Modena. Fede e potere alla metà del Cinquecento*, Milano, Mursia, 2008.

#### *Romagna:*

- A. ROTONDÒ, *Per la storia dell'eresia a Bologna nel secolo XVI* (1962), in: ID., *Studi di storia ereticale* cit., I: pp. 249-295.
- A. OLIVIERI, "Visibilia e ... arcana". *Ecclesiastici, eretici e vaticini nella Romagna del '500*, Bologna, La Fotocromo emiliana, 1993.
- G. DALL'OLIO, *Eretici e inquisitori nella Bologna del Cinquecento*, Bologna, Istituto per la storia di Bologna, 1999.

#### *Granducato di Toscana e Repubbliche di Siena e Lucca:*

- V. MARCHETTI, *Sull'origine e la dispersione del gruppo ereticale dei Sozzini a Siena (1557-1560)*, "Rivista storica italiana", LXXXI, 1969, pp. 133-173.
- ID., *Gruppi ereticali senesi del Cinquecento*, Firenze, La Nuova Italia, 1975.
- A. LANDI, *La diocesi di Luni-Sarzana nella seconda metà del Cinquecento*, "Nuova rivista storica", 59, 1975, pp. 537-599.
- S. CAPONETTO, *Aonio Paleario (1503-1570) e la Riforma protestante in Toscana*, Torino, Claudiana, 1979.
- G. FRAGNITO, *Un pratese alla corte di Cosimo I. Riflessioni e materiali per un profilo di Pierfrancesco Riccio*, "Archivio storico pratese", 62, 1986, pp. 31-83.
- M. BERENGO, *Nobili e mercanti nella Lucca del Cinquecento* (1965), Torino, Einaudi, 1993.
- S. ADORNI BRACCESI, "Una città infetta". *La Repubblica di Lucca nella crisi religiosa del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 1994.
- M. FIRPO, *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo. Eresia, politica e cultura nella Firenze di Cosimo I*, Torino, Einaudi, 1997.

#### *Nel Sud Italia*

##### *Regno di Napoli:*

- L. AMABILE, *Il Santo Ufficio della Inquisizione in Napoli. Narrazione con molti documenti inediti*, Città di Castello, S. Lapi, 1892, 2 voll.

- M. SCADUTO, *Tra inquisitori e riformati. Le missioni dei Gesuiti tra i valdesi della Calabria e delle Puglie. Con un carteggio inedito del Card. Alessandrino (S. Pio V)*, "Archivum Historicum Societatis Iesu", 15, 1946, pp. 1-76.
- ID., *Cristoforo Rodriguez tra i valdesi della Capitanata e dell'Irpinia, 1563-1564*, in: "Archivum Historicum Societatis Iesu", 35, 1966, pp. 4-31 (appendice di documenti inediti pp. 31 ss.).
- Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento*, a cura di M. Rosa, Bari, De Donato, 1976.
- M. WELTI, *Giovanni Bernardino Bonifacio, Marchese d'Oria, im Exil, 1557-1597. Eine Biographie und ein Beitrag zur Geschichte des Philippismus*, Genève, Droz, 1976.
- G. CONIGLIO, *Aspetti della società meridionale nel secolo XVI*, Napoli, Fiorentino, 1978.
- P. LOPEZ, *Clero, eresia e magia nella Napoli del vicereame*, Napoli, A. Gallina, 1984.
- G. GONNET, *Les vaudois de la Calabre et des Pouilles*, "Annales Universitaires d'Avignon", 1-2, 1986, pp. 68-95.
- M. WELTI, *Dall'Umanesimo alla Riforma: Giovanni Bernardino Bonifacio, marchese d'Oria, 1517-1557*, Brindisi, Amici della "A. De Leo", 1986.
- P. SCARAMELLA, *Con la croce al core. Inquisizione ed eresia in Terra di Lavoro 1551-1564*, Napoli, La città del Sole, 1995.
- ID., *L'Inquisizione romana e i valdesi di Calabria (1554-1703)*, Napoli, Editoriale Scientifica, 1999.
- ID., *La Riforma e le élites nell'Italia centro meridionale (Napoli e Roma)*, in: *La Réforme en France et en Italie* cit., pp. 283-308.
- G. ROMEO, *Chiesa, Inquisizione e vita religiosa nella Puglia del tardo Cinquecento. Prospettive di ricerca*, in: *Cultura e società a Bitonto e in Puglia nell'età del Rinascimento*, Atti del IV convegno nazionale (Bitonto, Auditorium «Anna e Emanuele Degennaro» Fondazione Opera Santi Medici, 19-21 dicembre 2007), a cura di S. Milillo, Galatina, Congedo editore, 2009, pp. 97-107.

#### *Regno di Sicilia e Sardegna:*

- G. SPINI, *Di Nicola Gallo e di alcune infiltrazioni in Sardegna della Riforma protestante*, "Rinascimento", 2, 1951, pp. 145-178.
- S. CAPONETTO, *Origini e caratteri della Riforma in Sicilia*, in: "Rinascimento", 7, 1956, pp. 287-306.
- ID., *Ginevra e la Riforma in Sicilia*, in: *Ginevra e l'Italia* cit., pp. 287-306.
- C.A. GARUFI, *Fatti e personaggi dell'Inquisizione in Sicilia*, Palermo, Sellerio, 1978.
- M. FIRPO, *Alcune considerazioni sull'esperienza religiosa di S. Arquer*, "Rivista storica italiana", CV, 1993, pp. 411-475.

#### *4.2 La comunità italiana a Ginevra*

- J.B.G. GALIFFE, *Le Réfuge italien de Genève au XVI et XVII siècle*, Genève, H. Georg, 1881.
- A. PASCAL, *La colonia messinese di Ginevra* cit.

- T.R. CASTIGLIONE, *Il rifugio calabrese a Ginevra nel XVI secolo*, "Archivio storico per la Calabria e la Lucania", 6, 1936, pp. 165-201.
- ID., *I Protestanti italiani a Ginevra*, "Il Veltro", 11, 1967, pp. 485-499.
- W.E. MONTER, *Calvin's Geneva*, New York, Wiley, 1967.
- M. KÖRNER, *Profughi italiani in Svizzera durante il XVI secolo: aspetti sociali, economici religiosi e culturali*, in: AA.VV., *Città italiane del Cinquecento tra Riforma e Controriforma*, Lucca, Pacini-Fazzi, 1988, pp. 1-23.
- V. BURLAMACCHI, *Libro di ricordi degnissimi delle nostre famiglie*, a cura di S. Adorni Braccesi, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1993.
- I Lucchesi a Ginevra da Giovanni Diodati a Jean Alphonse Turretini*, Atti del convegno internazionale, Lucca, 16 giugno 1990, Lucca, Istituto storico lucchese, 1996.
- C. BONORAND, *Reformatorische Emigration aus Italien in die Drei Bünde*, Chur, Casanova Druck und Verlag, 2000.
- S. ADORNI BRACCESI, *Le chiese italiane del rifugio e i luoghi dell'esilio*, in: *La Réforme en France et en Italie* cit., pp. 513-534.
- M. TURCHETTI, *Les réfugiés italiens et français, avec une note sur les "Italiens" vus par Calvin*, in: *La Réforme en France et en Italie* cit., pp. 563-576.

## 5. *Calvino e gli italiani*

### 5.1 *L'evangelizzazione diffidente*

- D. CANTIMORI, *Profilo di Giorgio Biandrata saluzzese*, "Bollettino storico bibliografico subalpino", 38, 1936, pp. 352-402.
- T.R. CASTIGLIONE, *Valentino Gentile, antitrinitario calabrese del XVI secolo*, "Archivio storico per la Calabria e la Lucania", 8, 1938, pp. 109-128; 9, 1939, pp. 41-54; 14, 1945, pp. 101-117; 28, 1959, pp. 97-116.
- ID., *La "Impietas Valentini Gentilis" e il corruccio di Calvino*, in: *Ginevra e l'Italia* cit., pp. 149-176.
- ID., *Valentino contro Calvino. Il processo del "secondo Serveto" nel 1558 a Ginevra*, in: *Studia nad Arianismem*, ed. by L. Chmaj, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1959, pp. 49-71.
- A. ROTONDÒ, *Atteggiamenti della vita morale italiana del Cinquecento. La pratica nicodemitica* (1967), in: ID., *Studi di storia ereticale* cit., I: pp. 201-247.
- ID., *Calvino e gli antitrinitari italiani* (1968), ID., *Studi di storia ereticale* cit., I: pp. 297-321.
- ID., *Verso la crisi dell'antitrinitarismo italiano. Giorgio Biandrata e Johann Sommer* (1969), in: ID., *Studi di storia ereticale* cit., I: pp. 349-401.
- ID., *Sulla diffusione clandestina delle dottrine di Lelio Sozzini (1560-1568)*, (1974), in: ID., *Studi di storia ereticale* cit., I: pp. 323-347.
- C. GINZBURG, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Torino, Einaudi, 1970.

- A. BIONDI, *La giustificazione della simulazione nel Cinquecento*, in: *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento* cit., pp. 7-68.
- U. ROZZO, *L'“esortazione al martirio” di Giulio da Milano*, in: *Riforma e società nei Grigioni* cit., pp. 63-88.
- L. SOZZINI, *Opere*, Edizione critica a cura di A. Rotondò, Firenze, Olschki, 1986.
- S. SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia (1520-1580)*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987.
- M. FIRPO, *Tra alumbados e “spirituali”* cit.
- D. WALKER, *Pier Paolo Vergerio (1498-1565) e il caso Spiera (1548)*, “Studi di teologia”, X, 1998, pp. 7-56 (con appendice di testi).
- A. PROSPERI, *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano, Feltrinelli, 2000.
- G. CALVINO, *Opere scelte*, II, *Contro nicodemiti, anabattisti e libertini* cit.
- M. FIRPO, *Calvino e la Riforma radicale. Gli scritti contro nicodemiti, anabattisti e libertini (1544-1545)*, “Studi storici”, 48, 2007, pp. 97-105.
- L. FELICI, *Profezie di riforma e idee di concordia religiosa. Visioni e speranze dell'esule piemontese Giovanni Leonardo Sartori*, Firenze, Olschki, 2009.

## 5.2 Collaborazione e fiducia

- W. BECKER, *Immanuel Tremellius. Ein Proselytenleben im Zeitalter der Reformation*, Leipzig, H. Buchhandlung, 1891.
- F. RUFFINI, *Il giureconsulto chierese Matteo Gribaldi Mofa e Calvino*, “Rivista di storia del diritto italiano”, 1, 1928, pp. 205-269, 417-432.
- B. CROCE, *Un calvinista napoletano. Il marchese di Vico Galeazzo Caracciolo*, in: ID., *Vite di avventure, di fede, di passione*, Bari, Laterza, 1953, pp. 187-291.
- G.O. BRAVI, *Girolamo Zanchi, da Lucca a Strasburgo*, “Archivio storico bergamasco”, I, 1981, pp. 35-64.
- C. BURCHILL, *Girolamo Zanchi. Portrait of a reformed theologian and his work*, “The Sixteenth Century Journal”, XV, 1984, pp. 185-207.
- A. DE LANGE, *Calvino, i Valdesi e l'Italia* cit.
- Su Vermigli vedi la bibliografia del cap. I.

## 6. Contro Calvino

### 6.1 L'opposizione contro il «novello papa»:

- F. BUISSON, *Sébastien Castellion. Sa vie et son œuvre. Étude sur les origines du protestantisme libéral français*, Paris, Hachette, 1892, 2 voll.
- M. KUTTER, *Celio Secondo Curione: Sein Leben und sein Werk (1503-1569)*, Basel-Stuttgart, Helbing-Lichtenhahn, 1955.
- H.R. GUGGISBERG, *Sebastian Castellio 1515-1563. Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997 (trad. ingl. 2002).

- S. CASTELLION, *La persecuzione degli eretici*, cura e traduzione di S. Visentin, Torino, La Rosa, 1997.
- C. GALLICET CALVETTI, *Il testamento dottrinale di Sebastiano Castellion e l'evoluzione razionalistica del suo pensiero*, Milano, Vita e Pensiero, 2005.
- L. D'ASCIA, *Frontiere. Erasmo da Rotterdam, Celio Secondo Curione, Giordano Bruno*, Bologna, Pendragon, 2003.
- A. PROSPERI, *L'eresia del Libro grande* cit.
- M. D'ARIENZO, *La libertà di coscienza nel pensiero di Sébastien Castellion*, Torino, Giappichelli, 2008.
- D. SOLFAROLI CAMILLOCCI, *La critique paradoxale de la centralité de Rome dans le discours satirique des "hérétiques italiens"*, in: *La Renaissance décentrée. Actes du colloque de Genève (28-29 septembre 2006)*, publiés sous la direction de F. Tinguely, Genève, Droz, 2008, pp. 139-153.
- S. SALVADORI, *Sebastiano Castellione e la ragione della tolleranza. L'ars dubitandi fra conoscenza umana e 'veritas' divina*, Milano-Udine, Mimesis, 2009.

## 6.2 Roma e «AntiRoma»

- G. MASCIA, *Due celebri oratori francescani del Cinquecento: P. Giovanni Volaro (?-1584) e P. Francesco Panigarola*, Napoli, Tipografia Laurenziana, 1965.
- A. DUFOUR, *Le mythe de Genève au temps de Calvin* (1959), ora in: *Histoire politique et psychologie historique. Suivi de deux essais sur Humanisme et réformation et le mythe de Genève au temps de Calvin*, Genève, Droz, 1966.
- J. SADOLETO, G. CALVINO, *Aggiornamento o riforma della chiesa? Lettere tra un cardinale e un riformatore del '500*, introduzione e note a cura di G. Tourn, Torino, Claudiana, 1976.
- F. PFEILSCHIFTER, *Das Calvinbild bei Bolsec und sein Fortwirken im französischen Katholizismus bis ins 20. Jahrhundert*, Augsburg, FDL-Verlag, 1983.
- Index des livres interdits*, publié par J. M. De Bujanda, Sherbrooke (Can.), Genève, Université de Sheerbrooke-Droz, 1984-2002, 11 voll.
- G. LABROT, *L'image de Rome: une arme pour la contre-réforme (1534-1677)*, Seysse, Champ Vallon, 1987.
- G. ERNST, *Religione, magia e natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, Milano, FrancoAngeli, 1991.
- F. HIGMAN, *The origins of the image of Geneva*, in: *The identity of Geneva. The Christian Commonwealth 1564-1864*, ed. by B. Roney, M.I. Klauber, Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1998, pp. 21-38.
- A.N.S. LANE, *The influence upon Calvin of his debate with Pighius*, in: *Auctoritas Patrum II. Neue Beiträge zur Rezeption der Kirchenväter im 15. und 16. Jahrhunderts*, hrsg. von A. Schindler et al., Mainz, P. von Zabern, 1998.
- D. SOLFAROLI CAMILLOCCI, *Lo sguardo dell'altra Roma: Ginevra e la capitale dei "papisti"*, in: *Storia d'Italia, Annali. XVI. Roma la città del papa: vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyła*, a cura di L. Fiorani, A. Prosperi, Torino, Einaudi, 2000, pp. 173-198.
- T. CAMPANELLA, *L'ateismo trionfato, ovvero Riconoscimento filosofico della religione universale contra l'antichristianesimo machiavellesco*, a cura di G. Ernst, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2004.



- L. BALSAMO, *Antonio Possevino S.I. bibliografo della Controriforma e diffusione della sua opera in area anglicana*, Firenze, Olschki, 2006.
- D. SOLFAROLI CAMILLOCCI, *Celui "qui dans celle ville et parmi les calvinistes est comme un pape"*. *Genève dans la polémique religieuse autour de Bèze*, in: *Théodore de Bèze (1519-1605)*, Actes du colloque de Genève (septembre 2005) publiés par l'Institut d'histoire de la Réformation sous la direction d'I. Backus, Genève, Droz, 2007, pp. 101-112.
- I. BACKUS, *Life writing in Reformation Europe: lives of reformer by friends, disciples, and foes*, Aldershot, Ashgate, 2008.
- R.C. ZACHMANN, *John Calvin and Roman Catholicism. Critique and engagement, then and now*, Grand Rapids (Michigan), Baker Academic, 2008.



## INDICE DEI NOMI

- A**ccolti Benedetto, 17, 66  
Aconcio Jacopo, 81, 95  
Adamo 92, 103  
Adriano, Signore di Spilimbergo, 72  
Agostino d'Ippona, 106, 113  
Alberini Arnaldo, 50  
Alciati Giovanni Paolo, 13, 40, 41, 76, 78, 94, 95  
Aldovrandi Ulisse, 66, 67  
Allegretti Girolamo, 69  
Alois Giovan Francesco, 46, 48, 49  
Alosiano Girolamo, 40, 41  
Altieri Baldassarre, 16, 24, 25, 72  
Amerbach Bonifacio, 13  
Amodeo Matteo, de, 54  
Andrea di Spilimbergo, 17  
Andrea Ghetti da Volterra, 62  
Anna di Bretagna, 9  
Annebault Claude, d', governatore francese, 40  
Antona Antonio, di, 54  
Antonio da Castellina, 63  
Antonio da Consandolo, 60  
Antonio da Torino, 73  
Antonio Giovanni, 52  
Antonio, pittore, 52  
Appiani Bernardo, 70  
Aragona, famiglia, 46  
Arcella Fabio, arcivescovo di Capua, 49  
Ario, 117, 118  
Aristotele, 118  
Arlenio Arnolfo, 16, 66  
Arnaldo Pietro, di, 52  
Arnolfini, famiglia, 76  
Arnolfini Niccolò, 33, 56, 57  
Arquer Sigismondo, 54  
Arrivabene Andrea, 16  
Aureli Giovan Battista, 44
- B**adius Conrad, 28, 29  
Balbani, famiglia, 76  
Balbani Giovanni, 57  
Balbani Niccolò, 18, 21, 56, 57, 76, 77  
Balbi, famiglia, 77  
Bandinelli Antonio, 57  
Barbaro, famiglia, 77  
Baronio Domenico, 14, 90  
Barruffini Giacomo Antonio, 69  
Barthe Paul, de la, governatore francese, 40  
Bartoli Cosimo, 60  
Bartolomeo della Pergola, 63  
Bavellino Tommaso, 66  
Bellay Guillaume du, governatore francese, 40  
Bellius Martin *vedi* Castellione Sebastiano  
Bembo, famiglia, 71  
Benedetto da Mantova, 16, 19, 102, 104  
Benvoglianti Achille, 59  
Benvoglianti Leonardo, 59  
Bergomozzi Giovanni, 65  
Bertari Giovanni, 65  
Besta famiglia, 69  
Béze Théodore de, 18, 20, 21, 29, 31, 42, 91-93, 96, 98, 99, 109, 112, 115  
Biancolini Pier Giovanni, 65  
Biandrata Giorgio, 40, 41, 76, 78, 81, 93-96, 98  
Blandano, capitano di Ginevra, 77  
Bocchi Achille, 66  
Bolsec Jérôme, 61, 108, 114, 115  
Bondiolo Giuseppe, 69  
Bonello Giacomo, 44, 54  
Bonifacio Giovanni Bernardino, marchese, 46  
Bonivard François, 29  
Borgognone Carlo, 52  
Borletti Leonardo, 69

- Borrahaus Martin, 89, 91, 106  
 Borromeo Carlo, arcivescovo, 69  
 Bovenne Cosimo, 100  
 Brancaccio Ferrante, 46  
 Brasavola Anton Musa, duca, 62  
 Brascaglia Bernardo, 66  
 Braudel Fernand, 70  
 Brenz Johannes, 106  
 Bresciani Pietro, 62, 69  
 Bresegna Isabella, 46, 62, 70  
 Bretoni Girolamo, 63  
 Brigida da Cascina, 52  
 Broses Jean, de, 43  
 Brucioli Antonio, 18, 19, 20, 55, 62, 64  
 Brucioli Francesco, 19  
 Brunfels Otto, 19, 87, 106  
 Bruno Giordano, 78  
 Bruselet Jean, 62  
 Bullinger Heinrich, 85, 92, 96, 99  
 Buoninsegni Francesco, 59  
 Burlamacchi, famiglia, 76  
 Burlamacchi Francesco, 56  
 Busale Girolamo, 70  
 Buschetti Giampietro, 14, 90  
 Butzer Martin, 13, 16, 19, 20, 23, 24, 31, 33, 38, 56, 60, 62, 63, 67, 87  
 Buzio Giovanni da Montalcino, 48
- C**abianca Domenico, 70  
 Cacoparo Antonio, 53  
 Calandra Endimio, 60  
 Calandrini, famiglia, 76  
 Calandrini Filippo, 56  
 Calcagnini Celio, 62  
 Caligola, imperatore, 28  
 Calvi Francesco, 69  
 Cambiagio, famiglia, 77  
 Camorana Francesco, 64, 65  
 Campanella Tommaso, 117, 118  
 Campolo Filippo, 51, 53  
 Canale, famiglia, 77  
 Cantimori Delio, 81  
 Capitone Wolfgang, 87  
 Capua, famiglia, 46  
 Capua Pierantonio, di, arcivescovo di Otranto, 46, 47  
 Caracciolo Gian Galeazzo, marchese di Vico, 10, 20, 29, 46, 48, 77, 80, 97, 98  
 Caracciolo Giovanni, governatore francese, 40  
 Caracciolo Nicola Maria, vescovo, 52  
 Carafa Beatrice, duchessa, 44  
 Carafa Gian Pietro *vedi* Paolo IV, papa  
 Carandini, famiglia, 63  
 Carani Lelio, 60  
 Caravia Alessandro, 71  
 Carbeni Sebastiano, 54  
 Cardoini Antonio, 118  
 Carlo II, duca, 40  
 Carlo V, imperatore, 31, 40  
 Carlostadio Andrea, 84  
 Carnesecchi, famiglia, 51  
 Carnesecchi Pietro, 18, 26, 46, 47, 55, 60, 66, 71  
 Carobeni Michele Giovanni, 54  
 Carranza Bartolomé, arcivescovo di Toledo, 46  
 Cartoccio Bartolomeo, 74  
 Castagneto, governatore di Cosenza, 44  
 Castaldi Paolo, 59  
 Castellione Sebastiano, 7, 23, 81, 82, 91-93, 96, 98, 101, 102, 105-112, 117  
 Castelvetro Ludovico, 63-66  
 Castiglione Angelo, 88  
 Castrogiovanni Giovan Battista, 53  
 Castrucci Vincenzo, 56  
 Cathelan Antoine, 115  
 Cattaneo Ercole, 102  
 Cattani Francesco, 18, 56  
 Caula Marco, 65  
 Cavalli Ambrogio, 61, 69  
 Celsi Mino, 59, 101  
 Centurioni, famiglia, 77  
 Chabod Federico, 37, 69  
 Cibo Caterina, 46, 60  
 Cinuzzi Marcantonio, 59  
 Cioni Fabio, 59  
 Cirillo Pietro Antonio, 49  
 Cochlaeus Johannes, 114, 115  
 Cognac Joachim, de, 29  
 Colella, 50  
 Coligny Jacqueline, de, 43  
 Coligny Gaspard, de, 40  
 Colonna Ascanio, 46  
 Colonna, famiglia, 46, 51  
 Colonna Vittoria, 46, 62  
 Comba Emilio, 39  
 Conconi Bruna, 7  
 Contarini Gasparo, cardinale, 15, 18, 65  
 Cornillan Jean, 62  
 Cortes Jacopo, 52

Cortese Gregorio, cardinale, 18  
 Cosimo I de' Medici, 19, 24, 55, 59, 60, 71  
 Cranach Lucas, 19  
 Crapiti Giovanella, 52  
 Crespín Jean, 25  
 Crisostomo Giovanni, 106  
 Cristoforo di Württemberg, duca, 67  
 Cupina Maria, 42  
 Curione Celio Secondo, 10, 13, 16, 17,  
 26, 29, 30, 33, 41, 56, 57, 61, 72, 81,  
 82, 89, 91, 96, 101, 102, 105-112,  
 109, 118  
 Curioni Pietro, 65

**D'** Avalos, famiglia, 46  
 Da Ponte Andrea, 71, 77  
 Da Ponte Niccolò, doge, 71  
 Da Ponte, famiglia, 77  
 Da Trino Comin, 16  
 Dal Pino Girolamo, 66  
 Dall'Armi Ludovico, 25, 72  
 Damiani Loreto, 50  
 De Boivin, monsignore, 43  
 Degli Ottoni Luciano, 102, 104  
 Della Casa Giovanni, 16, 114  
 Della Riva Paolo, 42  
 Della Rovere Giulio, 9, 17, 62, 64, 66,  
 69, 80, 90  
 Della Rovere Lavinia, 62  
 Delle Corniole, famiglia 73  
 Del Zanone Faustino, 71  
 Désiré Artus, 116, 118  
 Di Gioli, monsignore, 43  
 Diodati, famiglia, 76  
 Diodati Giovanni, 76  
 Diodati Michele, 56  
 Diodati Niccolò, 56  
 Dolcetti Guglielmo, 73  
 Domenichi Ludovico, 24, 60, 62  
 Donadelli Claudia, 7  
 Doni Agostino, 45  
 Doni Anton Francesco, 59  
 Donzellino Cornelio, 22, 24, 60, 72  
 Donzellino Girolamo, 72  
 Doumergue Émile, 5  
 Durone Francesco, 17

**E**colampadius (Giovanni Husschein),  
 38

Emanuele Filiberto di Savoia, 12, 34, 40,  
 42, 43, 63, 99, 100  
 Enrico II, re di Francia, 11, 40-42  
 Epicuro, 118  
 Erasmo da Rotterdam, 6, 13, 62, 64, 80,  
 106, 108  
 Ercole II, duca, 9-11, 55, 62, 63, 65  
 Esperville Charles, d', 9  
 Este, famiglia, 61

**F**aerna, famiglia, 77  
 Falloppia Gabriele, 65  
 Fanini Fanino, 62, 63  
 Farel Guillaume, 38-40, 42, 99, 115  
 Faroso Anton Maria, 60  
 Fatinelli Pietro, 56  
 Ferlito Girolamo, 52  
 Ferrante di Sanseverino, principe di Sa-  
 lerno, 46, 50  
 Fieschi Giacomo, conte, 74  
 Filippo d'Assia, langravio, 42  
 Finetti, famiglia, 58  
 Fiordibello Antonio, 106  
 Fiorillo Simone, 49, 99  
 Flacio Mattia Ilirico, 68  
 Flaminio Marcantonio, 18, 19, 46, 99  
 Fogliato, famiglia, 77  
 Folengo Gian Battista, 104  
 Fontanini Benedetto, 46  
 Fonzo Bartolomeo, 63, 66  
 Forteguerra Giulia, 58  
 Foscarini, famiglia, 71  
 Fossa Giuseppe, 69  
 Franceschina, popolana di Venezia, 71  
 Francesco di Borbone, governatore fran-  
 cese, 40  
 Francesco di Paola, 50  
 Francesco I, re di Francia, 9, 40  
 Francesco di Sales, 118  
 Franck Sebastian, 87, 106  
 Franco Nello, di, 53  
 Fregoso Federigo, cardinale, 55  
 Fruxa Riccardo, 53  
 Fürstemberg Guglielmo, di, 40

**G**adaldino Antonio, 63  
 Gaddi Paolo, 69  
 Galeotta Mario, 46  
 Gallo Giulio Domenico, 21  
 Gallo Nicola, 54, 78, 94

Gasmayr Michael, 68  
 Gelido Pietro, 26, 71  
 Gentile Iacobetto, 49  
 Gentile Valentino, 23, 77, 78, 81, 82, 94  
 Gentillet Innocent, 28  
 Gherzi Giorgio, 70  
 Gherzi Orazio, 70  
 Ghetti Andrea, 62  
 Giangiorgio, 72  
 Giannetti Guido, 25, 72  
 Giberti Gian Matteo, 15  
 Gigli Matteo, 56  
 Giolito Gabriele, 17  
 Giorgio di Montbéliard, conte, 42  
 Giovanni Buzio da Montalcino, 48, 67  
 Giovanni di Gand, 52  
 Giovanni Gioacchino da Passano, 71  
 Giraldi Cinzio Giambattista, 62  
 Giraldi Gregorio, 62  
 Girard Jean, 17, 26  
 Girolamo, 106  
 Giulio da Milano, *vedi* Della Rovere  
     Giulio  
 Giulio III, papa, 28, 29, 55  
 Giustinani, famiglia, 77  
 Goletta Pierre Robert, della, 51  
 Gonin Martino, 38  
 Gonzaga Eleonora, duchessa di Urbino,  
     19, 55  
 Gonzaga Ercole, cardinale, 17, 55, 70  
 Gonzaga, famiglia, 46, 51  
 Gonzaga Giulia, 46  
 Gorris Camos Rosanna, 7  
 Grataroli Girolamo, 80, 98  
 Gregorio XIII, papa, 67  
 Gribaldi Matteo, 41, 76-78, 89, 93-95,  
     98, 112  
 Grillenzoni Antonio, 65  
 Grillenzoni, famiglia, 63  
 Grillenzoni Giovanni, medico, 64, 65  
 Grimaldi Giovanni, patriarca, 71  
 Grundler Andrea, 62  
 Grymoult Léger, 101  
 Grynaeus Simon, 13  
 Gryphius Sébastien, 22  
 Guerrieri Basilio, 58, 59  
 Guicciardi, famiglia, 69  
 Guidiccioni Alessandro, vescovo, 57  
 Guidiccioni Bartolomeo, vescovo, 57  
 Guidobaldo II Della Rovere, 55  
 Guyotin Alessandro, 41

**H**aller Johannes, 16  
 Hanzain, guardia tedesca, 52  
 Hector Barthlémy, 42  
 Hedio Caspar, 106  
 Hoffman Melchior, 85  
 Holbein Hans, 19

**I**acobo de Caiazza, 37  
 Iannelli Vincenzo, 37, 49  
 Innocenzo Magnani da Tossignano, 62

**J**amet Lyon, signore di Chambrun, 61  
 Joris David, 91, 106

**K**leinberg Georg *vedi* Castellione Se-  
     bastiano

**L**agana Leone, 53  
 Lainez Diego, 117  
 Lancillotti Tommasino, 64, 65  
 Lando Ortensio, 56, 62  
 Landolfi Dolfi, 17  
 Lastraioli Chiara, 7  
 Lattanzio Lucio Cecilio F., 106  
 Laureto Giovanni, 70  
 Lauvergeat, missionario, 14  
 Lazise Paolo, 33  
 Lentolo Scipione, 14, 34, 35, 41, 42, 49,  
     62, 67, 77, 90, 97, 100  
 Liena Niccolò, 56  
 Lindanus Wilhelm, 114  
 Lodovico o Aluviso, 57  
 Lotto Lorenzo, 19, 71  
 Luigi XII, re di Francia, 9  
 Luigi XIII, re di Francia, 117  
 Luisa di Savoia, 9  
 Lutero Martin, 15, 16, 19, 22, 30, 33, 64,  
     68, 72, 106, 112, 116-118

**M**acchi Bernardino, 56  
 Machella Niccolò, 65  
 Machiavelli Niccolò, 55, 94  
 Madruzzo Cristoforo, cardinale, 65  
 Maggi, famiglia, 69  
 Maggi Vincenzo, 72  
 Mainardi Agostino, 17, 50, 64, 69, 80, 110

- Malchiavelli Francesco, 73  
 Malipiero Alvise, 71  
 Malipiero Paolo, 71  
 Mamuni Luciano, 53  
 Manara Giovanni Antonio, 73  
 Manna Lodovico, 24, 25, 60  
 Manrique Garcia, governatore, 70  
 Marbach Johannes, 99  
 Marforio, 101  
 Margarita, moglie di Antonio Russo, 54  
 Margherita di Navarra, 9, 43  
 Margherita di Saluzzo Condé, contessa, 43  
 Margherita di Savoia, 79  
 Margherita di Valois, duchessa di Savoia, 12, 13, 43  
 Marot Clément, 21, 61  
 Marpeck Pilgram, 85  
 Marsili Attilio, 59  
 Martinengo Celso, 25, 33, 56, 57, 69, 72, 76, 77, 80, 88, 93  
 Martinengo, famiglia, 77  
 Mauray M., de, ciambellano di Renata di Francia, 10  
 Mazzarelli Domenico, 73  
 Mazzarelli Giovanna, 73  
 Medea, 117  
 Medici, famiglia, 56  
 Melantone Filippo, 13, 16, 17, 24, 62, 63, 87, 109, 116, 117  
 Menocchio, mugnaio friulano, 68  
 Merenda Apollonio, arcivescovo di Capua, 49, 77  
 Merula Gaudenzio, 41  
 Micheli Giovan Matteo, de, 53  
 Michelle de Saubonne, marchesa, 61  
 Micro Giovanni, 48  
 Minadois Giovan Tommaso, conte di Monituro, 46  
 Missanelli Nicola Francesco, vescovo, 49  
 Molino Francesco, 42  
 Molza Camillo, 65  
 Molza, famiglia, 63  
 Monterenzi Annibale, 66  
 Montfort Basilius *vedi* Castellione Sebastiano  
 Monti Ludovico, 65  
 Morata Olimpia Fulvia, 13, 61  
 Morato Fulvio Pellegrino, 61, 73  
 Morelet F., pastore, 10-12, 61  
 Moretta, casato di, 43  
 Morone, famiglia, 51  
 Morone Giovanni, vescovo, 47, 63, 65, 66  
 Mosè, 65, 86  
 Musco Piero Angelo, 53  
 Museo Agostino, 58  
  
**N**avagero Bernardo, 71  
 Negri Francesco, 17, 19, 26, 29, 30, 62, 64, 73, 89, 90  
 Nerone, imperatore, 28  
 Nestorio, 117  
 Niccolò di Genova, 52  
 Nicolucci Lorenzo, 60  
 Noël Etienne, 34  
 Noue François, de la, 40  
  
**O**chino Bernardino, 6, 16, 17, 19, 26, 27, 29, 31-33, 38, 46, 48, 50, 56, 58, 59, 63, 66, 70, 72, 76, 77, 82, 96, 97, 101, 116, 118  
 Odoni Giovanni Angelo, 20  
 Offredi, famiglia, 77  
 Oldovini, famiglia, 77  
 Olinvoltis Mariano, 51  
 Olivetano Pierre Robert, 20, 22, 39, 44, 53  
 Omero, 118  
 Oporinus Johannes, 17  
 Orsini Camillo, 46, 62, 74  
 Ory Mathieu, 11  
  
**P**ace Giulio, 77  
 Pagnini Sante, 19  
 Paleario Aonio, 56-58  
 Palma-Cayet Pierre-Victor, 118  
 Panciatici Bartolomeo, 60  
 Panfilo Pietro, 55  
 Panigarola Francesco, 6, 116  
 Pantani Andrea, vescovo, 71  
 Paolo di Miglionico, 50  
 Paolo di Tarso, 26, 27, 33, 53, 85, 104  
 Paolo III, papa, 30  
 Paolo IV, papa, 27, 38, 41, 47, 48  
 Parthenay-Subise, famiglia, 62  
 Paruta, famiglia, 77  
 Paruta Niccolò, 71, 78  
 Pascale Giovan Luigi, 29, 44  
 Pascali Giulio Cesare, 20-22, 26, 51, 77

Pasquino, 29, 101  
 Passionei Domenico, cardinale, 114  
 Pawel Grzegorz, 96  
 Pecci Lelio, 59  
 Pellegrino degli Erri, 65  
 Pellettier Jean, 11  
 Pellikan Conrad, 106  
 Pellizzari Niccolò, 73  
 Pellizzeri Giacomo, 53  
 Pellizzeri Giovan Battista, 53  
 Pellotti Bernardino detto Garapina, 65  
 Perna Pietro, 17, 60, 76  
 Petrone Giovan Giacomo, 54  
 Peyronel Rambaldi Susanna, 7  
 Pierantonio di Capua, arcivescovo, 46  
 Pieri Girolamo, 59  
 Pietro, apostolo, 11, 28  
 Pighius Albert, 6, 113  
 Pinelli, famiglia, 77  
 Pinelli Luca, 118  
 Pinerolio Giovan Battista, 17  
 Pion Cristoval, 52  
 Pole Reginald, cardinale, 46, 47, 55, 77, 99  
 Politi Ambrogio Catarino, 58  
 Pomeranus (Johannes Bugenhagen), 62  
 Pomponazzi, Pietro, 84  
 Pons, famiglia, 62  
 Pontormo Lorenzo, 55  
 Populo Fabio, 48  
 Porcaro Francesco Gioan, 54  
 Porto, famiglia, 73  
 Porto Francesco, 12, 61, 64, 65, 77  
 Possevino Antonio, 6, 116, 117  
 Postel Guillaume, 71, 91  
 Priuli Alvise, 71  
 Priuli, famiglia, 71

**Q**uarto Oddo, 17, 74  
 Ques Jacques, 51, 52  
 Quifort Thomas, 52

**R**aemonnd Florimond, de, 118  
 Ragnoni, famiglia, 58  
 Ragnoni Lattanzio, 25, 58, 77, 80, 88  
 Ragnoni Orazio, 58  
 Rainaldi Girolamo, 66  
 Rangoni, famiglia, 63  
 Renata di Francia, duchessa d'Este, 6, 9-13,  
 20, 55, 60-63, 65, 70, 79, 90

Renato Camillo, 35, 45, 50, 52, 63, 66,  
 84, 91, 101  
 Reszka Stanisław, 117  
 Rhegius Urbanus, 16, 64  
 Ricasoli Bernardo, 60  
 Ricci Paolo *vedi* Renato, Camillo  
 Riccio Pierfrancesco, 60  
 Richardot François, 61  
 Riis Giacomo, 52  
 Rinaldo da Verona, 56  
 Rioli Giorgio *vedi* Siculo, Giorgio  
 Rizzo Caterinella, 52  
 Rocchi Antonio Maria, 58  
 Rocchi Dionisia, 58  
 Rocchi, famiglia, 58  
 Rocchia, de, famiglia, 49  
 Rocchia Ursino, de, 49  
 Rocchia Vincenzo, de, 49  
 Rochefort Carlo, de, 43  
 Rodriguez Cristoforo, 45  
 Rolla Bartolomeo, 60  
 Romano Lorenzo, 49  
 Roncadello, famiglia, 69  
 Roncalli Domenico, cav. di San Marco, 73  
 Ronsard Pierre, de, 118  
 Rosano Natal, 52  
 Rosello Lucio Paolo, 22, 72  
 Russo Antonio, 54  
 Rustici Filippo, 18

**S**abellio, 117  
 Sadoletto Giulio, 65  
 Sadoletto Jacopo, cardinale, 113  
 Saintes Claude, des, 114  
 Sala Giacomo, 48  
 Salato Annibale, 48  
 Sanseverino, famiglia, 50  
 Santoro Minico, 53  
 Sardi famiglia, 77  
 Sartori Giovanni Leonardo, 41, 86  
 Sartori Niccolò, 42  
 Sasso Giovan Battista, 48  
 Sattler Michael, 83  
 Sauli Caterina, 71  
 Saunier Antoine, 39  
 Savoia, casato, 13, 118  
 Savonarola Girolamo, 31  
 Scala, della, famiglia, 77  
 Scotti Giovan Battista, 17, 62, 66  
 Scrimgeour Henry, 89



Serafino da Fermo, 64  
 Sereno da Pontremoli, 69  
 Seripando Girolamo, 50  
 Sermartelli Bartolomeo, 24  
 Serralonga Francesco, 73  
 Serveto Michele, 6, 50, 82, 86, 90-97, 101,  
 102, 105, 109, 112, 114-116  
 Sesso Carlo, de, 54  
 Siculo Giorgio, 45, 63, 66, 90, 101, 102-  
 105  
 Sigibaldi Giovanni Domenico, 64  
 Sigismondo II Augusto, re di Polonia, 110  
 Silvio Bartolomeo, 69  
 Simon du Rogier o Rosier, 28  
 Simoni Simone, 78, 98  
 Sinapius Johannes, 13, 61  
 Sismondi Simonde, de, 119  
 Sleidanus Johannes, 21, 25, 26, 100  
 Solaro, casato dei, 43  
 Solfaroli Camillocci Daniela, 7  
 Solimano il Magnifico, sultano ottomano,  
 50  
 Sommi, famiglia, 69  
 Soranzo Vittore, vescovo di Bergamo, 26,  
 47, 70, 71  
 Sozzini Camillo, 58, 59  
 Sozzini Cornelio, 58, 59  
 Sozzini Dario, 58  
 Sozzini Fausto, 58, 78, 81  
 Sozzini Lelio, 50, 58-60, 66, 81, 82, 84,  
 85, 89-91, 93, 101, 106, 112  
 Sozzini Mariano, 58  
 Sozzini, famiglia, 58, 59, 76  
 Spadafora Bartolomeo, barone, 51  
 Spannocchi Niccolò, 59  
 Spataro Giovanni, 53  
 Spiera Francesco, 6, 14, 23, 74, 82-90,  
 102-105  
 Squarcialupi Marcello, 78  
 Stagno Giuseppe, 53  
 Stancaro Francesco, 23, 72, 94-96  
 Stefano da Brescia, 102, 105  
 Strozzi Piero, 72

**T**annini Eugenia, 58  
 Tebaldi Giovanni, 64  
 Teglio Silvestro, 77, 94, 98  
 Teofilo Massimo, 22  
 Thiene, famiglia, 73, 77  
 Tiepolo, famiglia, 71

Timoteo, 104  
 Todesco Fabio, 17  
 Tolomei, famiglia, 58  
 Tommaso da Moncioli, 22  
 Tommaso Pietro Giovanni, 54  
 Torrentino Lorenzo, 16, 24, 60, 66  
 Tremellio Emanuele, 33, 56, 97, 99  
 Trenta Cristoforo, 56  
 Trenta Stefano, 56  
 Trento Giovanni Battista, 30, 73  
 Tripodi Francesco, 77  
 Trissino Alessandro, 30, 72, 73  
 Trivulzio Antonio, cardinale, 41, 114  
 Turamini Cristoforo, 59  
 Turrettini, famiglia, 76  
 Turrettini Francesco, 76  
 Turrettini Regolo, 56

**U**ngano Barbato, 54  
 Ursello Filippo, 77  
 Ursino Zaccaria, 37  
 Usceghi Marco, 77

**V**aldés Alfonso, de, 16, 19  
 Valdés Juan, de, 6, 15, 16, 21, 23, 32, 45,  
 46, 48, 70, 80, 81  
 Valdo Pietro, 38  
 Valente Michaela, 7  
 Valentini, famiglia, 63  
 Valentini Filippo, 63-66  
 Valgrisi Vincenzo, 17  
 Valier, famiglia, 71  
 Vandel Pierre, 108  
 Varaglia Goffredo, 34, 42  
 Varchi Benedetto, 60  
 Varotta Marcantonio, 59  
 Vega Giovanni, 51  
 Ventriglia, famiglia, 49  
 Ventrillo Ioanne Bernardino, 37  
 Venturi Francesca, 58  
 Veraldo Ambrogio, 54  
 Verdura Francesco, vescovo, 53  
 Vergerio Pier Paolo, 17, 19, 22, 24, 26, 28,  
 29, 67, 71, 88, 89, 112  
 Vermigli Pier Martire, 6, 17, 24, 33, 46, 48,  
 56, 57, 70, 72, 80, 87, 96-99  
 Vernou Jean, 14, 34  
 Villamarina Isabella, 50  
 Villanova, casato di, 43

Vineannes Jean, 42, 100	<b>Z</b> anchi Girolamo, 6, 33, 56, 80, 97, 99
Viret Pierre, 28-32, 42, 96, 99, 115	Zoppino Nicolò, 16
Vittor de' Pepoli Piovano di San Germano, pseudonimo, 25	Zuane degli Honestis, 22
Vizzani Achille, 66	Zurkinden Nikolas, 91, 93
Von Sonneck Johannes Ungnad, barone, 68	Zwingli Huldreich, 30, 31, 33, 56, 109, 112

## INDICE DEI LUOGHI

**A**bruzzo, 76

Africa, 51

Aiguebelle, 41

Alessandria, 69

Albenga, 74

America, 110

Angers, 52

Anglona, 50

Angrogna, 34, 38, 41

Anversa, 73, 114

Aquileia, 71

Argenta, 60

Ariano, 44

Asti, 41

Atlantico, 70

Augusta, 26, 32, 58

Avola, 52

**B**abilonia, 102, 105, 119

Badia, 74

Bagnacavallo, 60, 62

Basilea, 9, 17, 23-25, 35, 57, 59, 73, 76,  
91, 94, 98, 99, 105, 109, 112

Bergamo, 26, 70, 71

Berna, 74, 94, 98, 99

Bietonetto, 42

Bioletto, 42

Bologna, 16, 17, 57, 60, 66, 67, 103

Brescia, 17, 68, 72

Busca, 40

Buscemi, 54

**C**alabria, 5, 39, 43-45, 49, 50, 76, 77

Canda, 74

Capodistria, 17, 28, 67, 71, 89

Capua, 49, 66

Caraglio, 42

Carignano, 34, 41

Casalmaggiore, 62, 69

Caserta, 48

Catania, 50, 52

Cavour, 42

Celle, 45

Centallo, 42

Chambery, 41

Chambrun, 61

Chanforan, 38

Chiavenna, 16, 34, 35, 49, 62, 69, 73, 99

Chieri, 14, 41

Chisone, val, 38, 42

Cittadella, 23, 74, 86, 89

Coira, 35

Colenerò, 53

Como, 68, 69

Consandolo, 9, 13, 61, 62

Cortona, 60

Cosenza, 44

Cremona, 19, 66, 68

**D**elfinato, 39

Dronero, 42, 44

**E**rlangen, 24

Europa, 6, 7, 16, 46, 70, 71, 73, 86, 87, 89,  
95-97, 99, 102, 113

Europa occidentale, 56

Europa orientale, 56

**F**aenza, 5, 55, 60, 62, 63, 66

Faeto, 45

Farges, 93

Ferla, 54

Ferrara, 5, 6, 10, 13, 50, 55, 57, 60-63, 66,  
73, 79, 105

Fiandre, 51  
 Firenze, 5, 16, 18, 24, 55, 57, 60, 76, 79  
 Foligno, 77  
 Fontainebleau, 40  
 Forlì, 60  
 Francia, 6, 9, 10-12, 26, 37, 39, 41, 42, 50,  
 60, 61, 72, 73, 79, 83, 86, 94, 95, 98,  
 99, 105, 109, 113, 115, 117  
 Friuli, 60

**G**ala, 52, 53  
 Garfagnana, 57  
 Genova, 16, 74  
 Germanasca, valle, 38  
 Germania, 13, 16, 19, 26, 62, 63, 69  
 Gerusalemme, 75  
 Gex, 94  
 Ginevra, 5, 6, 10, 12-14, 16-18, 20-28, 30,  
 31, 34, 37-39, 41, 43, 44, 46, 48-51,  
 53, 54, 56-58, 61, 63, 65, 66, 69, 70,  
 72-79, 83, 88, 91-101, 102-105, 106,  
 108, 109, 112-115, 118, 119  
 Gorizia, 68  
 Grigioni, 16, 50, 66  
 Grosseto, 59  
 Guardia Piemontese, 43, 44

**H**eidelberg, 98

**I**mola, 60, 62  
 Inghilterra, 98, 99  
 Iseo, Lago d', 17  
 Istria, 67, 68

**L**anzé, 73  
 La Guardia, 76  
 La Rochelle, 52  
 Levante, 77  
 Lione, 16, 17, 19, 22, 50, 56, 60, 73  
 Lipaglara, 52  
 Lodi, 68, 69  
 Londra, 17, 32, 33, 44, 52  
 Losanna, 29, 34, 43, 105  
 Lovanio, 114  
 Luberon, 14, 39  
 Lucania, 49  
 Lucca, 5, 33, 55-57, 66, 67, 79, 99  
 Lugo, 60, 62  
 Lunigiana, 57

**M**andanici, 52, 53  
 Mantova, 17, 46, 70, 72  
 Mediterraneo, mar, 16, 50, 51, 56, 74  
 Messina, 45, 50-53, 60, 76  
 Milano, 68-70, 77  
 Modena, 5, 31, 50, 55, 57, 60, 63-66, 73, 79  
 Monferrato, 76  
 Monitoro, 46  
 Monselice, 68, 72, 74  
 Montaguto, 45  
 Montalto, 43, 44  
 Montargis, 11, 12, 63  
 Monteleone, 45  
 Montevergine, 53  
 Moravia, 32  
 Motta, 45, 94  
 Mühlberg, 72

**N**apoli, 17, 31, 44-48, 50, 51, 57, 74, 76, 77  
 Neustadt, 98  
 Nicea, 94  
 Nocera, 50  
 Noto, 54

**O**derzo, 72  
 Olanda, 20  
 Oria, 46  
 Oriente, 51, 70  
 Otranto, 46  
 Oxford, 33, 98, 99

**P**adova, 16, 58, 70, 72, 84, 105  
 Paesi Bassi, 83, 86  
 Palermo, 44, 45, 50, 51  
 Parigi, 11, 17, 73  
 Pavia, 68, 69, 110  
 Pellice, val, 38, 42, 43  
 Piacenza, 62, 69, 70  
 Piemonte, 13, 14, 38-42, 44, 45, 73, 76, 116  
 Pisa, 52, 60  
 Poissy, 33  
 Poitiers, 92  
 Policastro, 49  
 Polonia, 23, 47, 58, 73, 94-96, 98, 117  
 Portobuffolé, 72  
 Portogallo, 51, 114  
 Poschiavo, 17, 109  
 Praga, 55, 64  
 Prali, 34

Praviglielmo, 42  
Principato Ultra, 45  
Provenza, 39, 45  
Puglia, 5, 39, 45, 76

**R**andazzo, 52  
Ratisbona, 15, 113  
Ravenna, 67  
Reggio Calabria, 53  
Riva di Trento, 103  
Roma, 5, 6, 10, 16, 18, 21, 25-30, 32, 33,  
38, 44, 47, 48, 50, 55, 64, 68, 71, 72,  
74, 79, 80, 91, 101, 102-105, 106,  
113-119  
Romagna, 62  
Rovigo, 68, 72, 73

**S**alerno, 46, 50  
Saluzzo, 40, 42, 43, 76, 90  
San Fantin, 71  
San Gallo, 17  
San Giovanni, 34  
San Pietro di Manforte, 52  
San Remo, 74  
San Sisto, 43, 44, 76  
Santa Lucia, 52, 53  
Santa Maria Capuavetere, 48  
Sardegna, 45, 54  
Sassonia, 42  
Savoia, ducato di, 13, 16, 34, 41, 63, 76,  
94, 99  
Savona, 74  
Sciaffusa, 99  
Serchio, valle del, 57  
Serenissima, vedi Venezia  
Sicilia, 16, 44, 46, 50-52, 74, 76  
Siena, 31, 58, 59, 76  
Siracusa, 54  
Smalcada, 72  
Spaccaforo, 54  
Spagna, 10, 47, 48, 102  
Spilimbergo, 72  
Strasburgo, 17, 23, 33, 56, 60, 83, 96, 98,  
99, 106  
Subise, 61  
Susa, 41  
Svezia, 117  
Svizzera, 33, 57, 61, 69, 83

**T**aormina, 52  
Teglio, 69  
Tenda, 43  
Tirano, 49  
Toledo, 46  
Torino, 40, 41, 79  
Torre Pellice, 5  
Toscana, 55, 56  
Tosco-emiliano, appennino, 60  
Trento, 15, 25, 67, 72, 98, 102  
Treviso, 18, 72  
Trieste, 72  
Triveneto, 68, 71  
Tubinga, 17, 67  
Tunisi, 51

**U**dine, 68, 72  
Ungheria, 94  
Urach, 68  
Urbino, 19, 55

**V**aldés, 46  
Valgrana, 42  
Valli valdesi, 5, 12, 14, 20, 34, 39-44, 90,  
99, 100  
Valtellina, 16, 68, 69  
Veneto, 72, 73  
Venezia, 16-22, 24-26, 50, 51, 60, 67-74,  
77, 79  
Verona, 17  
Verzuolo, 42  
Vicenza, 19, 68, 72, 73  
Vico, 10, 20, 46  
Villar, 38  
Viterbo, 77  
Volterra, 62  
Vulturara, 44

**W**ittenberg, 72  
Worms, 98, 113  
Württemberg, 42  
Würzburg, 13

**Z**urigo, 17, 32, 33, 35, 56, 69, 96-99



## INDICE

<i>Premessa</i>	5
I. La penetrazione di Calvino in Italia	9
1. Contatti epistolari	9
2. Libri	14
3. Gli «apostoli del Vangelo»	31
II. Gli italiani e Calvino	37
1. Le comunità calviniste in Italia	37
1.1 Le chiese valdesi	38
1.2 Nell'Italia del sud	45
1.3 Nell'Italia centrale	54
1.4 Nel nord Italia	67
2. La comunità italiana di Ginevra	74
III. Calvino e gli italiani	79
1. L'evangelizzazione diffidente	79
1.1 L'esplosione del dissidio: il caso Spiera	83
1.2 Serveto	90
2. Collaborazione e fiducia	97
IV. Contro Calvino	101
1. L'opposizione contro il «novello papa»	101
2. Né Roma né Ginevra: l'«arcieretico» Giorgio Siculo	102
3. I paladini della libertà religiosa: Castellione e Curione	105
4. Roma e anti-Roma	113
<i>Bibliografia</i>	121
<i>Indice dei nomi</i>	139
<i>Indice dei luoghi</i>	147

---

Finito di stampare il 12 marzo 2010 - Stampatre, Torino

STUDI STORICI - RITRATTI

· ALISTER E. McGRATH ·

# Giovanni Calvino

**Il Riformatore e la sua influenza  
sulla cultura occidentale**



CLAUDIANA

*Alister E. McGrath*  
**Giovanni Calvino**  
**Il Riformatore e la sua influenza  
sulla cultura occidentale**

*Terza edizione con aggiornamento  
bibliografico  
Studi storici*

*pp. 29,00 + 8 f.t.*

**€ 29,00**

**ISBN 978-88-7016-779-5**